

حسن خ. غريب

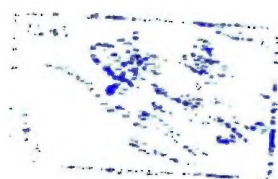
نحو تاريخ فكري - سياسي

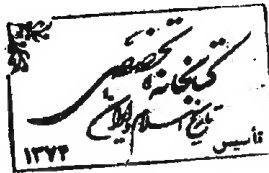
# شبهة لبنان

الجزء الأول

(منذ العام ٦٣٥ - ١٩٤٣م)





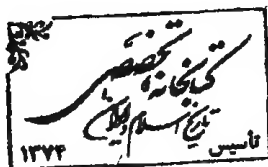


نحو تاريخ فكري - سياسي

لشعبة لبنان







حسن خ. غريب

نحو تاريخ فكري - سياسي

# شجرة لبنان

( أوضاع واتجاهات )

الجزء الأول

(منذ العام ٦٣٥ - ١٩٤٣م)

توزيع دار الكنوز الأدبية - بيروت

## كتب صدرت للمؤلف

- ١- في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام: دار الطليعة: بيروت: طبعة أولى أيلول / سبتمبر ١٩٩٩: طبعة ثانية: تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٠
- ٢- الردة في الإسلام: دار الكنوز الأدبية: بيروت: طبعة أولى أيلول / سبتمبر ١٩٩٩: طبعة ثانية: تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٠

- حسن خليل غريب
- نحو تاريخ فكري - سياسي لشيعنة لبنان
- الطبعة الأولى أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠
- جميع الحقوق محفوظة للمؤلف.

---

توزيع دار الكنوز الأدبية  
بيروت لبنان  
ص.ب. ٧٢٢٦ - ١١  
تلفون/فاكس: ٧٣٩٦٩٦ / ٠١

# محتويات الكتاب

-مقدمات وإشكاليات في منهجية البحث عن تاريخ المذاهب الدينية في لبنان..... ٩

## الباب الأول

العقيدة الشيعية: تطورها العرفاني، وتأثيراتها السياسية عبر التاريخ.

- تقديم ..... ٣٣

### الفصل الأول

الفكر الشيعي: أسس المعرفة الدينية والسياسية

- تمهيد ..... ٣٧

I- تاريخ نشأة التشيع ..... ٣٩

II- هل التشيع سبب أم نتيجة ؟ ..... ٤٤

III- أصول المعرفة الشيعية ..... ٥٤

١- الوظيفة المعرفية للإمام المعصوم ..... ٥٧

٢- الآثار المعرفية ..... ٦٣

IV الاتجاهات السياسية في الفكر الشيعي. .... ٧٤

- التيار الأول: بناء الدولة الإسلامية على قاعدة ولاية الفقيه. .... ٧٩

- التيار الثاني: الاتجاه المحافظ لا يُجيز الولاية

لغير الإمام المهدي المنتظر. .... ٨٧

V إستنتاجات . ..... ٩٠

### الفصل الثاني

التكتيك السياسي يطبع العلاقة بين الشيعة العرب وغير العرب

- تمهيد ..... ٩٧

I الشعوبية: ماهيتها وأسباب نشأتها ..... ٩٩

II التأثيرات الفكرية. .... ١٠٣

III التأثيرات الإجتماعية. .... ١١٠

١١٤	IV التأثيرات السياسية
١٢٥	V التأثيرات الدينية
١٣٢	VI الشعبية الفارسية والشيعية العرب
١٤٢	١- في تحديد مكان نشأة التشيع، ومراكز النشاط الشيعي
١٤٣	٢- في تحديد الأصول الفكرية وتفاعلها مع بعضها البعض
١٤٤	٣- في عامل المصاهرة
١٤٤	٤- في تحديد العوامل السياسية
١٤٤	٥- في تحديد العوامل القومية
١٤٧	٦- في تحديد المعتقدات الدينية-السياسية

## الباب الثاني

الشيعية في لبنان منذ العهد الأموي حتى استقلال لبنان  
(٦٣٥ م - ١٩٤٣ م)

١٥٣	تقديم
-----	-------

## الفصل الثالث

الشيعية في لبنان و مرحلة ما قبل تظهر الفكر القومي العربي  
(منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١ م)

١٥٩	I- المذهب الشيعي ينتقل إلى لبنان في العهد الأموي
١٦٠	II شيعية لبنان ينحرون في الثورات ضد العباسيين
١٦٦	III في العهد الصليبي: الشيعية في لبنان والحماية الذاتية لوجودهم
١٦٧	١ - الأتابكة الأتراك (١١٠٤-١١٥٤ م=٤٩٧-٥٤٨ هـ)
١٦٨	٢- الدولة الزنكية (١١٥٤-١١٧٤ م=٥٤٨-٥٦٩ هـ)
١٧١	٣- صلاح الدين الأيوبي (١١٧٤-١١٩٣ م=٥٦٩-٥٨٩ هـ)
١٧٣	IV-العهد المملوكي وتصفية الحساب مع الشيعية (١٢٦٠-١٥١٦ م=٦٥٨-٩٢٢ هـ)
١٧٣	١- السياسة الدينية واضطهاد الشيعة
١٧٥	٢- المماليك يطبقون نمطاً جديداً في السياسة الإقطاعية
١٧٩	٣- الحركة العلمية الشيعية: دينية المضمون لتدعيم عقائد المذهب

## ٧- العصر العثماني وتكوين الاقطاع المذهبي عند الشيعة

- ١٨١ ..... (١٥١٦-١٨٦١م=٩٢٢-١٢٧٧هـ).....
- ١- التنظيم الإقطاعي في جبل عامل: ..... ١٨٥
- أ- علاقة حكام المقاطعات مع الدولة..... ١٨٦
- ب- علاقة المقاطعيين، في جبل عامل، مع الفلاحين..... ١٨٧
- ج- العلاقة بين المقاطعيين..... ١٨٧
- د- علاقة مقاطعبي جبل عامل مع مقاطعات الجوار الجغرافي: ..... ١٨٨
- العاملون مع المعنيين: تأييد فتمرد (١٦٠٣-١٦٩٧م=١٠١١-١١٠٨هـ).....
- العاملون مع الشهابيين: تمرد فحكم ذاتي (١٦٩٧-١٨٤٢م=١١٠٨-١٢٥٨هـ).....
- ٢- إنتفاضات جبل عامل بين الاضطهاد الاجتماعي-الديني، والأطماع السياسية-الاقتصادية..... ١٩٢
- ٣- فلاحو الشيعة ومزارعوهم وقود للانتفاضات بمحرك مذهبي..... ٢٠٠
- ٤- الحركة الفكرية للشيعة دينية الطابع، ومحاولة فتح نوافذ على العلوم الأخرى لخدمة المذهب..... ٢٠٧
- ٢١٢ ..... VI - إستنتاجات.....

## الفصل الرابع

### الشيعة في لبنان و مرحلة تمظهر النهضة القومية والوطنية

(١٨٦١ م - ١٩٤٣ م)

- ٢١٩ ..... تمهيد.....
- I وضع لبنان في ظل بروتوكول ١٨٦١م، ونظام المصرفية..... ٢٢٣
- ١- العوامل المؤثرة في ولادة نظام المصرفية..... ٢٢٣
- ٢- نظام المصرفية:الاتجاهات السياسية والاجتماعية..... ٢٢٦
- أ- إنعكاسات النظام الجديد على الاتجاهات الاجتماعية..... ٢٢٨
- ب- إنعكاسات النظام على الاتجاهات السياسية..... ٢٢٩
- ٣- نظام المصرفية:الوجه الثقافي والفكري..... ٢٢٩
- II مرحلة تمظهر الاتجاهات الوطنية والقومية حتى نهاية العصر العثماني..... ٢٣٣
- ١- المظاهر العامة لحركة التحديث..... ٢٣٣
- ٢- مرحلة التمثظهر القومي العربي..... ٢٣٥

٢٣٨	٣- التمثّل السّياسيّ للطوائف اللبنانيّة.
٢٤١	٤- مظاهر وأساليب الحركة السّياسيّة في لبنان.
٢٤٥	٥- شيعة لبنان: مظاهر الحركة السّياسيّة واتّجاهاتها.
٢٤٨	٦- إستنتاجات.
٢٥٥	III لبنان في عهد الانتداب الفرنسي.
	المرحلة الأولى: الدّعوة للوحدة مع سوريا، ورفض الكيانيّة القطريّة
٢٥٩	(من ١٩٢٠م/٩/١ إلى ١٩٣٦م/١٠/١٣):
	المرحلة الثّانية: تكوين لبنان القطري
٢٦٨	(١٩٣٦م/١٠/١٣ إلى ١٩٤٣م/١٠/٢٣).
٢٧٠	IV- إتّجاهات الشيعة الفكريّة والسّياسيّة في مرحلة الانتداب الفرنسي.
٢٧٠	١- الشيعة في المرحلة الانتقاليّة: دّعوة للوحدة مع سوريا ومقاومة للانتداب.....
	أ- الشيعة في لبنان يؤيّدون الوحدة مع سوريا.
	ب- المقاومة الشّيعيّة ضدّ الانتداب الفرنسي.
	ج- الانتداب الفرنسي يقرّد حملة ضدّ الرافضين والمقاومين.
٢٧٥	٢- الشيعة ومركز الكيان اللبناني الجديد.
	أ- تأطير الاتّجاهات السّياسيّة والاجتماعيّة.
	ب- الواقع الثّقافي والتعليمي للشيعة.
٢٨٧	V إستنتاجات الباب الثّاني.
٢٩١	- الملاحق
٢٩٩	- المصادر والمراجع.

\*\*\*\*\*

# مقدمات وإشكاليات

## في منهجية البحث عن تاريخ المذاهب الدينية في لبنان

حفّل تاريخ لبنان بالصراعات الطائفية بين معتنقي الأديان المختلفة تارة، وبين معتنقي المذاهب الدينية حتى وإن انتموا إلى دين سماوي واحد تارة أخرى. فلبنان محتضن، بشكل متميّز، عشرات المذاهب المتفرعة عن الأديان السماوية، وبشكل خاص الإسلام والمسيحية. لم تعرف الدول الإسلامية - العربية منها تحديداً، في أي زمان ومكان، ما عرفته الساحة اللبنانية، قبل توحّد لبنان وبعد توحّده، من مجازر طائفية ومذهبية. وإذا كانت أواخر عهد الخلفاء الراشدين، وعصر الأمويين، قبل استيلائهم على الخلافة الإسلامية، وينطبق الأمر نفسه على العصر العباسي أيضاً، قد شهدت صراعات مذهبية - سياسية، فإنما كانت محصورة بين مذاهب واتجاهات إسلامية، وتحديداً بين المذاهب السنيّة والمذاهب الشيعية.

في ظل الصراعات الطائفية والمذهبية على الساحة اللبنانية، تاريخياً، كان الشيعة في لبنان أصحاب دور فيها. ولقد حاول الكثيرون، كل من منطلقاته الفكرية والسياسية، أن يفسّر تلك الصراعات:

- كان بعضهم يعزوها إلى التناقضات الدينية أو المذهبية، مع أن أمثلة كثيرة في التاريخ كانت تدل بوضوح على أن أبناء الدين الواحد تارة، أو بعض أبناء المذهب الواحد تارة أخرى، كانوا يخوضون صراعات دموية بعضهم ضد البعض الآخر.

- أما آخرون فكانوا يعزّون هذه الصراعات إلى دوافع طبقية اقتصادية مع أن رؤساء المتصارعين كانوا أبناء طبقة واحدة، في الوقت الذي كان فيه الفقراء هم وقود المعارك التي كانت تحصل.

- أما الذين يرّدون الأسباب إلى عوامل الاستقواء بالخارج، التي كان المتصارعون يستندون إليها، فيصوّرّون هذه العوامل على أنّها كانت إما ذات عصبية دينية، وإما ذات مطامع استعمارية. ولكن ما كان يقف معترضاً على أن يكون هذا سبباً وحيداً، هو ما كان يتمثل بالدعم الذي كانت تتلقاه بعض الطوائف من دول لها علاقة دينية معها؛ بينما كانت بعض الطوائف الأخرى تردّد على هذا الاستقواء باستقواء مماثل ولكن بقوى أخرى تربطها معها صلات دينية أو مذهبية، تارة، أو مصالح سياسية أو اقتصادية من دون أية روابط مذهبية أو دينية تارة أخرى.

في دائرة تحليل الأسباب والدوافع للصراعات الطائفية، أو الطائفية المذهبية، كانت لكل من المحلّلين أسانيد وتبريرات تلعب دوراً في إثبات صحة تفسيراتهم، وفي الوقت ذاته كانت تبرز من جهة أخرى أسانيد وتبريرات تضعف من صحة تلك التفسيرات.

على أي حال، وعلى الرغم من تعددية مذاهب التحليل التي لم يشكّل أي منها عاملاً حاسماً في تفسير صحيح وكامل، بقيت الصراعات الطائفية والمذهبية مستمرة ومتواصلة. لهذه الأسباب كان لا بُدّ من الخوض مجدداً والإدلاء بدلو آخر في ساحة مذاهب التحليل والتفسير، التي عملت على تحديد أسباب الصراعات الطائفية والمذهبية. أما المنهج الذي سنستند إليه، ونرجو باستخدامه ليس التحليل والتفسير، فحسب، وإنما تحقيق نتائج تصب في مصلحة فهم هذه الأسباب والعوامل من جهة، وللمساهمة في وضع تصور يُحدّ من استمرارية الصراع الطائفي أو الطائفي- المذهبي ليشكّل خطوة على طريق إنهاء هذه الصراعات من جهة أخرى.

قد يكون طموحنا مثالياً، ولكن المثالية ليست بالضرورة مستحيلة التحقيق؛ ونفي مبدأ الاستحالة، من قبلنا، يستند إلى ما نراه من تجارب كانت ناجحة نسبياً في هذه أو تلك البقعة من بقاع العالم.

يستدل البعض على استحالة إنهاء الصراعات الطائفية أو الطائفية - المذهبية بما جرى وما زال يجري في لبنان منذ مئات السنين. و هم يمثل هذا الاعتقاد كأهم وضعوا للعقل البشري حدوداً لن يستطيع أن يتخطاها؛ و حكموا عليه بالجمود والضعف إلى الحد الذي جرّده فيه من الطاقة الهائلة التي وضعها الله فيه؛ وإننا، على أقل تقدير، لم نشهد حتى الآن مرحلة وصلنا إليها تبرهن على أن العقل البشري توقف عن ابتكار الجديد، بل إن ما نشهده - في عصرنا هذا- عكس ما يحسه الكثيرون؛ ففي كل يوم يظهر اكتشاف جديد، وفي كل خطوة تبرز محاولة للوصول إلى العالم خارج الكرة الأرضية؛ ناهيك عن تطور العلوم الإنسانية التي تصب في دوائر التغيير الثقافي والاجتماعي؛ وقد تغيرت، فعلاً، البنى الاجتماعية والسياسية والفكرية لكثير من المجتمعات.

ما هو، إذاً، المنهج الذي سنستخدمه في بحثنا هذا، والذي نحسب أننا باستخدامه نصل إلى الهدف المقصود، أو إلى بعضه؟

إن دراسة الجماعات الدينية، يقول حسن حنفي، تنطلق من مستويات ثلاثة:

- الأول: وهو ما يظهر من الأفعال الخارجية لأفراد الجماعة والتنظيمات الاجتماعية التي ينتسبون إليها؛ وهو المستوى الذي يدرسه علماء الاجتماع.

- الثاني: وهي الأفكار والنظريات التي يتبنّاها أفراد الجماعة و التي تعطيهم تصوراتهم النظرية للعالم ودوافعهم للسلوك؛ وهو المستوى الذي يدرسه المفكرون والفلاسفة.



— الثالث: الدوافع و البواعث النفسية و التاريخية التي تكمن وراء الأفعال والنظريات، وهو المستوى الأكثر عمقاً، و الذي توجد فيه "الأصولية الدينية" في مرحلة الكمون، و التي لا يمكن إلا لعالم النفس والمورخ وفيلسوف الحضارة دراستها ووصفها.

"فالمنهج الاجتماعي، والعرض الفكري النظري، والتحليل النفسي والتاريخي، كل ذلك يساعد على فهم الظاهرة، ورؤية جوانبها المختلفة دون الوقوع في السرد المنهجي واعتبار الظاهرة اجتماعية خالصة أو نفسية خالصة أو سياسية صرفة أو اقتصادية تعبّر عن الأزمة الاقتصادية في المجتمع. فذلك كله ابتسار للظاهرة ناتج إما عن تعصب للمنهج أو عن رغبة دقيقة للتقليل من أهميتها واستقلالها"<sup>(١)</sup>.

تأتي مناهج تحليل الصراعات الطائفية السائدة قاصرة عن فهم الأسباب الحقيقية والكاملة لها، ذلك لأن كلاً منها ينظر إليها من زاوية جزئية، فيصيبها النقص في الزوايا الأخرى؛ ولأن الزوايا التي نظرت منها تلك المناهج كانت متباعدة جاءت الخلافات متباعدة أيضاً.

إذن، هل يمكن أن ننظر إلى تلك الصراعات في وقت واحد، من زوايا مختلفة؟ وكيف يمكن ذلك؟

نحسب، من وجهة نظرنا، أن رؤية الصراعات الطائفية من زوايا مختلفة هو أمر ممكن، وذلك باعتماد منهج مُركَّب بين مختلف مذاهب التحليل و التفسير. يستند هذا المنهج المركَّب، أساساً، إلى النسق الفكري<sup>(٢)</sup>، الذي تلزمه كل جماعة دينية، و هو بالتالي يُعدُّ الركن الأساسي في تشكيل النسق الثقافي لهذه الجماعة، كما إنه يُحدِّد اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إستناداً إلى كل ذلك، نحسب أن دراسة مجتمع ما، أو دراسة جماعة محددة تنطلق أساساً من دراسة فكرها أولاً، و كيف يؤثر هذا الفكر في تطورها الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي فالسياسي ثانياً؛ ونحسب، كذلك، أن درجة التطور في الميادين، التي تمارسها جماعة ما، لها تأثير جذلي في تطوير فكرها، وهكذا دواليك.

ونحسب، كذلك، أن اختلاط الطوائف الدينية المتعايشة في بيئة واحدة يؤدي إلى تفاعل هذه الجماعات على المستويات الاجتماعية والاقتصادية. و لكن هل يؤدي، هذا بدوره، إلى تفاعل فكري فيما بينها؟ بمعنى آخر: هل يؤدي الفكر الديني لجماعة تتعايش مع جماعة أخرى إلى تفاعل فكري بين هاتين الجماعتين؟

(١) حنفي، د. حسن: الحركات الإسلامية في مصر: المؤسسة الإسلامية للنشر: بيروت: ١٩٨٦: ط ١: من ص ١٢-١٣.

(٢) النسق الفكري هو مسألة نسبية؛ قد يكون متقدماً أو متخلفاً؛ ويتغير من جماعة إلى أخرى. ولكنه على الرغم من ذلك يُعدُّ أساساً لتشكيل الأنساق الثقافية للجماعات المختلفة، ويحدد اتجاهاتها السياسية أولاً، ويؤثر في تحديد اتجاهاتها الاجتماعية والاقتصادية ثانياً.

إننا نشك في حصول ذلك ؛ و السبب أن الفكر الديني يرتكز إلى مُسَلِّمات لا تجوز مناقشتها، وقد يُحرَّم، في معظم الحالات، هذه المناقشة.

أما هل يؤدي التفاعل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلى تفاعل فكري ؟  
إن التعايش الحاصل بين مجموعات دينية - إثنية في لبنان هو مساحة لاختبار هذه الفرضية لمعرفة المدى الذي تقتارب فيه مصالح الناس، و مدى انعكاس العدالة. في تأمين هذه المصالح على إمكانية التقارب الفكري الديني فيما بينها.

إن تحديد نظرة الجماعة إلى دور الفكر: أجامدة هي أم متحركة ؟ أمتلك العقل - من وجهة نظرها - إمكانية التطور أم الحكم عليه بالجمود، والتسليم بمحقاق مطلقة ؟  
للووضوح النظري في اتجاهات نظرة الجماعة، بلا شك، مدلول مهم وأساسي لجهة تحديد إمكانية تطور الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه الجماعة، أو لجهة نفي هذه الإمكانية.

ينطلق اختيارنا لمنهج التحليل و التركيب، في بحثنا عن الشيعة كجماعة دينية، من معرفتنا لسهولة تطبيقه في دراسة جماعة مستقلة في ذاتها، بعيدة عن التأثير والتأثير في أو على جماعات أخرى لها أنساق فكرية تتعارض أو تتناقض معها أولاً؛ و لازدياد الصعوبة في الدراسة كلما ازداد عدد هذه الجماعات ثانياً.

إن تداخل الجماعات التي تتناقض في أنساقها الفكرية الدينية، وفي بناها واتجاهاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يُعَدُّ عائقاً في وجه تحديد سهل لمنهج الدراسة والتحليل؛ هذا التداخل بين الجماعات الدينية هو ما يميّز الساحة اللبنانية، ويشكل صعوبة في اختيار المنهج السهل لدراستها. فكيف نواجه هذه الصعوبة في دراستنا لشيعة لبنان، كإحدى الجماعات الدينية العديدة فيه، على أساس منهج الدراسة المركّب ؟

إصططح السياسيون على إطلاق صفة الوطنية للتعبير عن الرابطة التي تنظم شؤون جماعات مختلفة أو متجانسة تعيش على أرض واحدة لها حدود جغرافية ثابتة. فكان لبنان هو تلك الرابطة التي تنظم سياسياً شؤون عشرات الطوائف. وكل طائفة - كما هو معروف - لها ثوابتها الفكرية التي تصطدم، شئت أم أبت، مع الثوابت الفكرية للطوائف والمذاهب الأخرى؛ وهذا التعدد الموسوم بجمود الثوابت الفكرية يقود إلى صراعات بين تلك التيارات الطائفية التي كثيراً ما تتحول إلى أشكال مختلفة، فيها الصراع السياسي و فيها الصراع العسكري، أيضاً.

عرفت الجماعات الطائفية في لبنان تناقضاً مستمراً حول اتجاهاتها السياسية؛ وطبعت التاريخ اللبناني بطابعها المميز، فأصبح تاريخ لبنان السياسي هو تاريخ طوائفه المختلفة

المتناحرة. و لهذا السبب كانت التداخلات و تقاطع الخنادق بين تواريخ الطوائف عامل تعقيد في فهم تاريخ لبنان فهماً بسيطاً واضحاً بعيداً عن التعقيد والغموض.

فهل لمنهج الدراسة، الذي يستند أساساً إلى النسق الفكري، أن يُعَبَّد الطريق أمامنا في بحثنا هذا ؟ و هل يستطيع تجاوز الصعوبة في كثرة التقاطعات بين تواريخ الطوائف الأخرى الشديدة التشابك ؟ فكيف نرى أن هذا المنهج قد يذلل تلك العقبات ؟

نحسب أن استخدام قاعدة الفرز لتاريخ كل طائفة عن مجمل التاريخ العام للطوائف في لبنان قد يساعد على تسهيل خطوات فهم تاريخ هذه الطائفة و تفسيره وتحليله انطلاقاً من البناء الفكري لها. و هي خطوة إن تمت بأكثر ما يمكن من النجاح و بأقل ما يمكن من العثرات، ستكون منطلقاً لإعادة ضم النتائج العامة التي يمكن الوصول إليها من مجمل الدراسات؛ و لا بد في هذه الحالة من القيام بتنسيق النتائج و مقارنتها على أساس نسق فكري عام تكون قاعدته الأساسية النظرية الوطنية والقومية.

لقد أثبتت هذه النظرية، حتى الآن، أنها الأسلوب الذي يُستعان به-في عصرنا الفكري الراهن - لتفسير الإشكاليات السياسية التي تحول دون سبل العيش الهاديء، المبني على العدل، لجماعات متعددة الولاءات الفكرية الدينية ؛ و التعددية هذه موجودة على الساحة اللبنانية بشكل واضح و متميز.

بحسب البعض أن في دراسة المسألة المذهبية ما يتعارض مع النهج الوطني العام، لذلك يرى - هذا البعض - ضرورة الابتعاد عن الدراسات ذات الطابع المذهبي لتجنب محاذير الوقوع في مطب التحيز المذهبي لصالح هذه أو لتلك من الطوائف؛ أو الوقوف بتعسف ضد هذه أو لتلك من الطوائف. و من جهتنا فقد رأينا أن دراسة المذاهب الدينية على الساحة اللبنانية جاء نتيجة اقتناع فكري دفعنا إلى اختيار هذا المنهج في البحث. فإلى ماذا تستند هذه القناعة ؟

إذا كنا نحسب أن الصراعات الطائفية، التي ما زالت مستمرة منذ أجيال طويلة، تُحدث أثراً تخريبياً في منع اللبنانيين من العيش بهدوء و سلام، وهي داء مزمن لم يستطع اللبنانيون القضاء عليه حتى الآن، لأصبح من الواجب أن نُدخل المريض إلى المختبر لتحديد عناصر هذا الداء؛ و تُعَدُّ معرفة هذه العناصر مسألة ضرورية لوصف الدواء الناجع.

قد يأخذ البعض في أنه من غير الجائز أن نتصور الحياة البشرية على أساس ميكانيكي، لأنه من العبث أن نتصورها كذلك بسبب تعقيداتها الكثيرة التشابك بين تعددية الأنساق الثقافية والاجتماعية والنفسية، والتي بوجودها يصبح من غير الممكن إخضاعها إلى دراسات آلية. وبدورنا نحسب أن التعقيدات الاجتماعية و النفسية هي نتيجة تراكم جزئيات في أنماط التربية الفكرية والاجتماعية انعكس، بدوره، على الأجزاء الاجتماعية والنفسية من

تركيب الإنسان، بحيث أنه لا يُؤلّد ثم يشبّ فيشيخ ويموت من دون أيّ تغيير في تكوينه الفكري فالاجتماعي فالنفسى؛ ولكن العكس هو الصحيح لأن الإنسان يولد بملكات أساسية لديه، ثم تتقوّل هذه الملكات ضمن أنماط معينة تساعد على بنائها وتكوينها الأنساق الثقافية التي تميّز بها كل عائلة متأثرة بالأنساق الفكرية التي تميز مجتمعاها الأم.

من هنا تأتي أهمية دراسة الجزئيات-العوامل التي يتفاعل معها الإنسان لتحقيق التغيير في جوانب حياته الشاملة؛ وما هذه الجزئيات ببعيدة عن التحديد، ولكن المهارة تكمن في العمل على تحديدها، بأقرب ما يمكن من درجات الوضوح، للتقليل من نسب الخلل في تحليلها وتفسيرها.

لهذه الأسباب نحسب أن المنهج الذي اتبعناه، في بحثنا هذا، والقائم على قاعدتي الفرز والضم في التشخيص والتحليل والتفسير، قد يساعدنا على فهم موضوع بحثنا بأقل ما يمكن من العثرات والثغرات.

في هذا المضمار أتى تحديدا للبدء في دراسة الشيعة في لبنان خطوة أولى على طريق دراسة المذاهب والطوائف الأخرى. فما هي الأهمية التي نراها، إذًا، في دراسة الشيعة في لبنان وكيف؟

اتخذت أسباب الحرب اللبنانية، التي اندلعت منذ العام ١٩٧٥م، وجوهاً متعددة؛ لعبت في إثارتها العوامل الدولية والداخلية- تبعاً لمصالحها المتضاربة- أدواراً مختلفة. وكثيراً ما تداخلت الأسباب والخنادق، وكثيراً ما تغيّرت التحالفات والشعارات. لكن مما لاشك فيه أن العوامل الخارجية - ذات المصلحة في الصراع- وجدت خيوطاً لها على الساحة اللبنانية، تشكل نقاط ارتكاز، كانت تظهر تارة في وجه طائفي، وتارة أخرى في وجه وطني أو قومي؛ يميني تارة، ويساري تارة أخرى.

كان الشيعة في غمرة هذا الصراع أحد اللاعبين الداخليين كطائفة / مذهب له مرتكزات في الخارج من جهة، و وجدت أكثر من قوة خارجية في الشيعة قاعدة تستند إليها في وجودها العسكري والسياسي.

لم ينخرط الشيعة في بداية الحرب اللبنانية كطائفة، لكن استمرار الحرب، وتحقيقاً لمصالح القوى الخارجية في التمسك بأدوارها على تلك الساحة، ابتكرت وسائل لكي تساعد على الاستمرار في البقاء تحت غطاء لبناني؛ ولأن الشيعة في لبنان- كطائفة مغبونة سياسياً واجتماعياً- لهم مصلحة في الاستقواء بالخارج مثل أية طائفة أخرى، تحققت مصلحة الطائفة في الداخل مع المصالح القادمة من الخارج، فأدخلت الشيعة، كطائفة، في خارطة القوى المتقاتلة تحت ذريعة تصحيح الغبن التاريخي اللاحق بها على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية تارة، أو ذريعة ارتباطها بقوى خارجية تماثل معها في العقيدة الدينية تارة أخرى.

شكّل دخول الشيعة في الصراع اللبناني-اللبناني بصفتهم المذهبية أحد الدوافع الرئيسة لدراساتها دراسة وافية. وأصبحت الحاجة لمثل هذه الدراسة أكثر إلحاحاً بعد أن وقف تيار واسع من شيعة لبنان في صف واحد مع المتغير الإقليمي، الذي حصل في إيران في العام ١٩٧٩م، بعد أن انتصرت ثورة رجال الدين الشيعة على حكم الشاه.

رفع هذا المتغير شعار تصدير الثورة الدينية إلى خارج إيران، وأخذ هذا الشعار ترجمته، بداية، في كل من لبنان والعراق. فكان مبدأ تصدير الثورة أحد الأسباب التي أشعلت الحرب بين إيران والعراق، وأخذ يمد الشيعة في لبنان بالوسائل المادية والعسكرية للعمل في سبيل تأسيس دولة إسلامية فيه. فكانت استجابة تيار شيعي لبناني للدعوة الإيرانية من جهة، و تأييده لإيران في الحرب مع دولة عربية من جهة أخرى، بمثابة الدعوة بإلحاح للإجابة عن مدى صلاحية المبادئ الوطنية والقومية لحل إشكاليات الطائفية السياسية.

إستناداً إلى ذلك، كان لا بد من دراسة إشكالية العلاقة بين الدين و السياسة؛ خاصة وأن وقائع التحالف الشيعي الإيراني-اللبناني أحدث التباسات كثيرة في أذهان الكثيرين ممن أخذوا ينبشون صفحات التاريخ لاستشفاف مدى العلاقة بين الشيعة والشعبوية كإشكالية تاريخية تعود أسبابها إلى العصرين الأموي والعباسي.

أخذت هذه الالتباسات، عند كثيرين، مغازي وتفسيرات تنحو باتجاه السلبية التي لم تتمهل لتتساءل عما إذا كان هناك ما يُميّز بين الشيعة والشعبوية؛ وإنما أصدرت أحكاماً تعسفية عندما حسبت أنهما وجهان لعملة واحدة، وأخذت صحة هذا الحكم تميل إلى تثبيته - عند من أصدر هذا الحكم - بعدما أخذ بعض رجال الدين الشيعة يُطلقون شعارات العداء للقومية العربية، وحسبوا أنها تشكل مع الصهيونية وجهين لعملة واحدة في عدائهما للإسلام. في الوقت نفسه وقف تيار شيعي آخر لينفي أية علاقة بين الشيعة و الشعبوية كدعوة معادية للقومية العربية.

بين تيار منحرف بالعمل على سلوك ما يؤكد لهم المُتهمين، وتيار يعمل لإزالة التهمة، أين تكمن الحقيقة ؟

بداية لا يمكن القفز بعيداً عن حقيقة أن هناك تيارات إسلامية عديدة من غير الشيعة تعتقد أنه ليس هناك رابطة شرعية بين المسلمين سوى الإسلام، بحيث تُعدُّ الرابطة الوطنية أو القومية في الموقع المعادي للإسلام.

شكّل شعار تصدير الثورة الإسلامية، الذي رفعته سلطة رجال الدين في إيران، عاملاً عقائدياً - دينياً يُبرّر لها القيام بمساعدة أية حركة إسلامية أينما كانت؛ فكانت الساحة اللبنانية الغارقة في حروب داخلية، وبمساعدة من الخارج، أكثر استجابة من أية ساحة

أخرى لقبول المساعدة الإيرانية، ويشكّل الفرز الطائفي عليها أهم أسباب القبول. فما هو السبب في ذلك ؟

كان الصراع الدائر في لبنان يأخذ اتجاهاته الوطنية و القومية تحت شعار مقاومة المشاريع الطائفية من جهة، و التصدي لمؤامرة الإجهاز على المقاومة الفلسطينية - كفصيل من فصائل حركة الثورة العربية - بأيد و أغراض طائفية من جهة أخرى. لكن حجم وإمكانيات القوى الواقعة في الجهة الأخرى للصراع كانت أكثر و أشد تأثيراً، مما أحلّ بميزان القوى لغير صالح الجانب الوطني و القومي، فبرز عجزه عن حسم الصراع لمصلحته من جهة، و برز عجزه عن تقديم البديل المطمئن للحركة الشعبية اللبنانية من جهة أخرى، السبب الذي أفقده المصادقية في أوساط هذه الحركة. و استمر عجز المقاتلين في سبيل المشروع الوطني القومي إلى أن حصل المتغير الإقليمي في إيران فاقطع أكبر إمبراطورية إقليمية مؤيدة للاستعمار والصهيونية، ورفع شعار مساندة المقاومة الفلسطينية.

في ظل اختلال موازين القوى بين أطراف الصراع في لبنان لغير صالح أصحاب المشروع الوطني-القومي، جاءت شعارات النظام السياسي الجديد في إيران لتحيي الأمل في نفوس أطراف واسعة في داخل التحالف الوطني- القومي في لبنان بترقب الحصول على مساعدة منه.

لكن الأمل المنتظر اصطدم بالمواقف العقائدية الدينية للنظام التي تنفي نفياً قاطعاً كل تيار وطني قومي لا يستمد شرعيته من أصول العقيدة الإسلامية. لهذا السبب اتخذت وجهة الدعم الإيراني طريقها، بشكل رئيس، إلى شيعة لبنان دون غيرهم من الأطراف الأخرى المنخرطة في المشروع الوطني-القومي. ومن هنا ابتدأ الشيعة في لبنان ينخرطون في دائرة الصراع من منطلقاتهم الطائفية الخاصة. واستُكمل بناء هذه الحالة بتشكيلات تنظيمية حزبية مذهبية بعد أن أعلن تأسيس حزب الله على قاعدة التبنّي للخط الديني - السياسي لنظام إيران الجديد ، وهذا يؤدي - كما حصل بالفعل- إلى التفاعل التام مع التوجهات السياسية والأمنية للنظام.

دفعست سلوكات التيار الشيعي الإيراني في لبنان -تنظيماً و ممارسة- في المجالات العسكرية والأمنية والفكرية، إلى الربط بين الشيعة والإرهاب من جهة، وبين أهمية الدين- وقاعدته إيران- و بين شيعة لبنان بحيث حلّ هذا الارتباط مكان أي رباط وطني أو قومي من جهة أخرى؛ مما دفع بالتباسات عديدة لتطفو على السطح في استذكار الإشكالية التاريخية المتمثلة بالشعبوية، إلى الحد الذي رُبِطت فيه علاقة ما بين الشيعة والشعبوية.

استناداً إلى كل ذلك كان لا بد من ألقوف أمام هذا الالتباس موقفاً موضوعياً غير ذي أغراض سياسية تكتيكية. فكان من بعض دوافع بحثنا أن نفتش عن الجواب للسؤال

التالي : هل هناك، فعلاً، ما يربط بين الشيعة و الشعوبية؟ وما هي حقيقة العلاقة بينهما، إذا كانت هناك علاقة ما ؟ أما إذا لم تُوجد فما هي أسباب الفجوة بوجودها من قبل أطراف فكرية وسياسية عديدة؟ وما هي أهداف هذا الربط؟

يبقى سؤال آخر تجدر الإشارة للتذكير به: لماذا كان الاهتمام منصباً على الشيعة وحدهم من دون الطوائف الأخرى؟ ألم تكن الحرب اللبنانية، في أحد جوانبها، حرباً طائفية؟ ألم تمارس طائفة أخرى غير الشيعة ألواناً من الإرهاب؟

لم يأت البحث مطلقاً على أساس استثناء الطوائف اللبنانية الأخرى سوى لأسباب منهجية في البحث. و إنه ليس من خلفيات البحث أن تكون هناك فجوة بالأسس الفكرية والسلوكيات السياسية لبقية الأطراف الطائفية أو حتى لأية واحدة منها. إنما جاء هذا البحث ليشكل حلقة من سلسلة أبحاث نرجو إتمامها تناول بقية الطوائف والمذاهب التي انخرطت في الحرب اللبنانية من منطلقات دينية-مذهبية.

لقد جاء بحثنا هذا عن الطائفة الشيعية في لبنان ضمن سياق مشروع عام للبحث عن تواريخ شتى الطوائف فيه، كمحاولة لفهم الواقع اللبناني الراهن، حيث التبتت فيه علاقة الديني مع السياسي، وعلاقة الوطني مع القومي... وحصل هذا الالتباس على مستوى واقع الطوائف الداخلي متفاعلاً مع المؤثرات الخارجية، التي كان منطلق بعضها مذهبياً-دينياً، والبعض الآخر سياسياً-اقتصادياً.

ولما كان التاريخ السياسي للأديان كل الأديان مليئاً بالصراعات، التي لم تقف عند حدود الحوار الفكري بل تعدته إلى الحروب الدامية، حتى بين مذاهب الدين الواحد، فقدنا الأمل في أن يكون الفكر المذهبي عامل توحيد سياسي؛ وأن يكون الفكر التعددي الديني-السياسي عامل توحيد أيضاً. لهذه الأسباب كنا متحيزين للفكر الوطني والقومي-كنظرية حديثة- أثبتت مقدرتها، حتى الآن، على صياغة مشروع توحيدي تتعايش فيه شتى المذاهب الدينية.

تخاض في هذا العصر تجربة وضع حلول لإشكاليات التعدديات الدينية - المذهبية على قاعدة التعايش الوطني - القومي في ظل نظام سياسي متفق عليه، مبني على أساس تأمين العدالة الاجتماعية والمساواة السياسية بين شتى الإثنيات المذهبية والدينية؛ فكان هذا النظام - كما اصطُِّلح على تسميته - نظاماً وطنياً أو قومياً، وهو النظام الذي يقوم على قاعدة الفصل بين الدين والسياسة. ولكنه على الرغم من هذا الفصل يبقى لكل منهما-الدين والسياسة-وظيفة خاصة ومحددة.

يقوم النظام السياسي الوطني/ القومي على أساس أن يحمي حرية الإيمان بالأديان، وتأمين حرية ممارسة طقوسها حسب الطرائق التي ترتأبها، بما لا يشكل مساساً بحريات

الآخرين العقائدية و الفكرية من جهة، و بما لا ينتقص من حرياتهم و حقوقهم السياسية من جهة أخرى؛ وعلى أن لا يكون انتماء جماعة إلى دين ما سبباً في حرمان أفراد هذه الجماعة من حقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

تستند رؤيتنا هذه إلى أساسين اثنين:

- **الأول:** لن نتحقق مصلحة الأمة، المتعددة الأديان و المذاهب، بتوزيع المكاسب السياسية على أساس طائفي، لأن المجتمعات الحديثة لا تقوم على التقسيمات الطائفية بل على التقسيمات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية.

- **الثاني:** إن الأمة العربية هي مهد الأديان السماوية الثلاثة؛ ولهذه الأمة تراث روحي عريق لا يمكن فصله عن تاريخها؛ و جاء الإسلام -بشكل خاص- ليعترف بهذا التراث الروحي لا لينفيه؛ و اعترافه بالأديان السماوية التي سبقتها يُرتب لها حقوقاً غير منقوصة. فالاعتراف بها كأديان سماوية (وهو أصل) لا يبرر إنكار حقوقها (وهو فرع).

إننا نعمل على فهم معادلة القومية الواحدة أولاً، ذات الأديان السماوية المتعددة ثانياً، من منظارين اثنين: منظار عقائدي سياسي، ومنظار عقائدي روحي.

نرى من خلال المنظار العقائدي - السياسي أنه ليست هناك نظريات سياسية جاهزة تصلح لكل العصور وكل المجتمعات؛ وإنما هناك رؤى ونظريات سياسية تتطور بفعل العقل البشري، الذي لم يخلقه الله حسب قالب جامد ممنوع تغييره؛ وإنما في العقل البشري قدرات كامنة لا حدود منظورة لها حتى الآن. وإن الأديان السماوية هي حلقات متصلة في التراث الإنساني، جاء كل منها في مرحلة تاريخية ليُعبّر عنها؛ و لم يشكل أي منها نظرية متكاملة تغني بني البشر عن استخدام عقولهم - هبة الله لهم - لتطوير المجتمعات البشرية نحو الأفضل.

أما المنظار العقائدي - الروحي فنرى منه أنه لن يكون الانتماء الديني، بما هو انتماء روحي، سبباً في الحصول على امتيازات سياسية أو سبباً في الحرمان منها. فالانتماء الديني، من حيث الإيمان بآله واحد خالق لهذا الكون و مُدبّر له - كما تجمع الأديان السماوية - غير خاضع لأية قوانين اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ثابتة؛ فلا يجوز، إذاً، في ظل أي نظام سياسي أن نحرّم من آمن بآله واحد، يعبدّه على طريقته الخاصة، من حق المشاركة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعه السياسي الذي يحيا في ظله.

من خلال المنظرين: العقائدي-السياسي، والعقائدي-الروحي، لا بد من إثارة مسألة الإلزام و الالتزام في المجالين السياسي و الروحي. فكيف نرى من خلالهما علاقة الفرد بالمجتمع ؟

- **في الالتزام السياسي:** للفرد -بما هو طاقة فكرية، وبما يمتلك من عقل، وبما له من علاقة مع المجتمع الذي هو عضو فيه، وبما يؤمن له هذا المجتمع من حرية في الإبداع



الفكري كضرورة للتطور - حرية الالتزام والاختيار في تحديد اتجاهاته؛ وإن حرمانه من حرية تطوير فكره وتنميته هو افتئات وتعد على الملكات التي وهبها إياها الله تعالى بما هو مخلوق عاقل، وهو تجميد لتطور الفكر الإنساني فالخضاري فتجميد للأنظمة السياسية.

أما الفرد، بما هو عضو في المجتمع، وبما هو المجتمع من حالة تضامنية بين الأفراد بحيث يعمل كل منهم لخير المجموع، على المجتمع أن لا يحد من حرية أعضائه إلا ما يتجاوز خير المجتمع من إيذاء مادي مقصود.

- في الالتزام الروحي : ليس في التزام طريقة محددة للإيمان بالله إيذاء للمجتمع؛ ففيه يحقق الإنسان حريته في طريقة الالتزام الروحي من دون وجود تعقيدات و عوائق مثل وسائل الترهيب والترغيب، لأنهما من مبتكرات الإنسان في لحظات ضعفه، ولأن الله في كماله المطلق بغير حاجة إلى وسائل ووسائل الضعفاء.

فالالتزام الروحي، بما هو حاجة للإنسان في معرفة خالقه، وبما هو نفي لحاجة الخالق لمثل هذا الالتزام، تحوّل إلى تقليد وإلى آلية إلزامية؛ فالأولاد هم دائماً على دين آبائهم و لا شذوذ عن القاعدة إلا فيما ندر: فالمسيحي يُعمّد ابنه منذ الولادة، والمسلم يُقرؤه الشهادتين ... وتُعدّ الردة عن هذا التقليد كبيرة من الكبائر، وهي غير مسموح بها إلى درجة أن الحد عليها يصل إلى حدود قتل المرتد؛ فتحوّل الاعتقاد أو الالتزام الروحي من التزام واع إلى إلزام تقليدي متعصب يتنافى مع متطلبات العقل الحر الواعي الذي يمتلك قدرات لم تُعرف لها حدود حتى الآن.

فمن زاوية الالتزام الواعي ننظر إلى مسألة الالتزام الروحي بطريقة تقفز من فوق مبدأ تحريم الردة وهي التي تُكبّل الفرد منذ صغره، وتُلزمه بما لم يكن له فيه دور في حرية الاختيار الواعي. فاستناداً إلى اعترافنا بالأديان السماوية على قاعدة الإيمان بالله الواحد، لا نجد أي تعارض أو أي تناقض بين أن يكون العربي عربياً، أو أن يكون اللبناني لبنانياً سواء كان عيسوياً أو محمدياً... يمارس حقوقه السياسية على قدم المساواة مع أقرانه من المؤمنين بالأديان السماوية الأخرى. فالالتزام بنظام سياسي عربي موحد، يحترم حرية الانتماء الديني، لا يتعارض مع حرية الاعتقاد والالتزام الروحي.

إننا نؤمن ليس في الالتزام الروحي الواعي فحسب، وإنما نؤمن كذلك أن الطائفية المُنفصلة حوّلت الالتزام الحر الواعي إلى إلزام تقليدي تعصبي؛ فبدلاً من أن يتم التلاقي في وحدانية الله، أغرق الإلزام الطائفي نفسه في نفق التشّت والتجزئة عندما انحاز إلى تحقيق الشكل وأعطاه الغلبة على حساب المضمون والجوهر، فانحدر الفكر الطائفي الضيق بالحرية التي وهبها الله للبشر إلى مستوى الشكل المُكبّل في قيود المصالح الطائفية الضيقة عندما أخذ هذا الفكر المُنعلق من جوهر الألوهية - حاشاها من الانغلاق - طرقاتاً لتبرير المذهبية

والطائفية بلون وشكل وفكر منغلقة، وحسب أنها هي الطريق الوحيد للخلاص في الدنيا والآخرة من دون بقية الطوائف والمذاهب والأديان.

أوجد الفكر الطائفي ثغرة كبيرة بين الالتزام والإلزام عندما نزل بالالتزام بالحقيقة الإلهية المطلقة إلى درك الإلزام السياسي النسبي، فهو بدلاً من إعطاء هذه الحقيقة موقعها التوحيدي بين كل أبناء البشر قادهم إلى الانغلاق بين جدران الفتوى المذهبية الضيقة بحيث تُعد كل طائفة نفسها أنها الوحيدة التي أمسكت بالحقيقة وأن غيرها من الطوائف الأخرى ضالة منحرفة. فالألوهية الواحدة أصبحت متعددة الوجوه والأشكال، وأدخلت قسراً في دائرة التصنيف والتحيز، وأخذ الطائفيون يغرقونها في داخل هذه الدائرة عندما انحرفوا بها من حقيقة مطلقة للوجود والمعرفة إلى نظرية نسبية في السياسة والتطبيق السياسي.

على أية حال، والتزاماً بالمنهج الموضوعي في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان، كان لا بد من أن يتجه البحث وجهة الغوص في كل ما نحسبه ضرورياً للكشف عن الحقيقة من أجل الوصول إلى نتائج موضوعية؛ وهذا ما حدا بنا إلى كشف الأسس الفكرية والمعرفية والفلسفية والدينية التي يستند إليها المذهب الشيعي، ولإلقاء ضوء على الأنماط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتميز بها الشيعة في لبنان، وكذلك إلى محاولة الكشف عن الخلفيات السياسية والفكرية التي تميز العامل الخارجي الذي تفاعل معه شيعة لبنان، وإلى أي مدى كان يشكل تأثيراً عليهم.

في سبيل تحديد الأسس الفكرية والمعرفية الدينية والسياسية للمذهب الشيعي بشكل عام اعتمدنا على مصادر مُتفق عليها من قبل علماء الدين الشيعة. أما في الجانب النقدي لهذه الأسس فقد لجأنا إلى الاستعانة بمن سبقنا في نقد الفكر الديني بشكل عام ونقد الفكر الشيعي بشكل خاص. وقد حاولنا في معرض ممارستنا للجانب النقدي أن نبتعد عن كل ما يُفسر أنه نقد ينحاز إلى هذا المذهب على حساب ذاك، لأن منهجنا لا يتعصب لأي مذهب دون آخر، ولا لأية طائفة دون أخرى.

أما الجوانب السياسية، سواء منها التاريخية القديمة أو المعاصرة، فقد قمنا في البحث عنها من خلال استقراء المواقف والتحولات التاريخية التي شهدتها الساحة الشيعية في لبنان، وتناولنا مدى ارتباط هذه التحولات بالفكر الشيعي من جهة، ومدى ارتباطها بالتحولات التاريخية ذات العلاقة الوثيقة مع تاريخ لبنان العام حيثما حسبنا أن ذلك يساعدنا على فهم أفضل لتاريخ الشيعة من جهة أخرى.

وفي خلال بحثنا حاولنا أن نجيب على عدد من الأسئلة الافتراضية، التي نحسب أنها تساعدنا في الوصول إلى الغرض من دراستنا هذه بأقل ما يمكن من الثغرات، ومن هذه الأسئلة ما يلي:

هل ترتبط مظاهر استقواء الشيعة في لبنان بالخارج الشيعي بمخلفيات فكرية وسياسية شيعية ؟ أم إن ما يحصل له علاقة بمصالحهم السياسية على الصعيد الداخلي ؟  
ما هي المصالح السياسية لعامل الاستقواء الشيعي الخارجي ؟  
هل هناك مصالح مشتركة للطرفين الداخلي والخارجي ؟ وإذا كان ما يجمعهما تلك المصالح فهل هناك تكافؤ ما بين المصلحتين ؟

فإذا كانت الأسس الفكرية و المعرفية هي المحرك، لماذا لم يحصل التعاون و التفاعل في الماضي، مع العلم أن الأسس الفكرية هي ذاتها في الماضي وفي الحاضر ؟  
أما إذا كانت المصالح السياسية هي ما يربط الطرفين وهي المحرك الأساس، فهل ظروف العمل المسلح في لبنان هي المعبر الذي من خلاله استطاع الطرفان أن يغتتما فرصة حصوله لترجمة التعاون بينهما ؟

أما إذا كانت العوامل الخارجية هي المحرك، و عملت على تدعيم و إسناد الطرف الداخلي عندما توقّرت الظروف المناسبة له، فهل كان الطرفان على علاقة تنسيق قدم قبل اندلاع الحرب الداخلية في لبنان ؟ وإذا كان التنسيق قائماً، قبل اندلاع الحرب، فما هي مضامينه ؟

حددنا الإطار العام لدراسة الطوائف في مجتمع كالمجتمع اللبناني منهجاً قائماً على قاعدة الفرز خطوة تسبق ضم النتائج التي يتم التوصل إليها، بمعنى أن الخطوة في التحليل تخدم خطوة على طريق التركيب فيما بعد.

تنتقل قاعدة الفرز- كما نراها- من استخلاص السلوكات الخاصة لطائفة ما من مجمل التاريخ العام الذي تشترك فيه مع غيرها من الطوائف الأخرى على أساس تحليلها وتفسيرها استناداً إلى اتجاهاتها الفكرية والسياسية. من هنا نحسب أن دراسة النهج الفكري للجماعات الطائفية- كخطوة أولى- تأتي في أولوية البحث. وسوف نقوم، أيضاً، بدراسة مظاهر التفاعل بين الاتجاهات الفكرية للجماعات الطائفية الأخرى، و مدى انعكاس النهج الفكري في تحديد الاتجاهات السياسية في داخل الجماعة الطائفية الواحدة من جهة، و مدى انعكاس عوامل التفاعل بين الاتجاهات الفكرية لشقي الجماعات الطائفية على توليد الاتجاهات السياسية وتكوينها عند كل جماعة من جهة أخرى.

إننا نحسب أن منهج التحليل والتفسير- كمنهج للبحث - سوف يساعدنا على تحديد الاتجاهات الفكرية المشتركة، و تحديد عوامل التفاعل الإيجابي. إننا نحسب أن أية نتائج، في هذا الحقل، تُعدُّ نقطة انطلاق لا بد منها في سبيل رسم خطة فكرية على قاعدة العمل لتنمية حقل الإيجابيات المشتركة الذي يستصلح بين قلاع الطوائف المتنافرة.

نحسب، أيضاً، أن الاتجاهات الفكرية والسياسية وعوامل التفاعل الإيجابي التي تعمل من أجل تحديدها وصياغتها في إطار نظري تلعب دوراً أساسياً في المساعدة على إحداث حالة من التغيير في بنية و تكوين أنماط ثقافية اجتماعية و سياسية تسهم في بناء أنظمة سياسية على تحقيق ما نصبو إليه من عدالة و مساواة بين مختلف التجمعات الطائفية الدينية على الصعد الوطنية أو القومية. ونحسب، كذلك، أن مهمة كهذه لن تنجح إلا بالمقدار الذي يلعب فيه المفكرون من جهة و علماء الدين و فقهاؤه المخلصون في إقامة حوار جدي مع الطوائف الأخرى من جهة أخرى، دوراً أساسياً في البحث والاستقصاء والتحليل والتفسير لوضع مخططات نظرية قابلة للبرجة والتطبيق. كما أننا نرى أنه لن يُكتب النجاح في تطبيق الأطر النظرية التي يضعها المفكرون، وقد تبقى مجرد نظريات لا قيمة عملية لها إذا لم تتحول إلى بنية ثقافية شعبية وثقافة نخبوية-سياسية، كمرحلة أولية، لأن ترجمتها إلى برامج وخطط على مختلف الصعد التربوية و الاجتماعية والسياسية، تُعدُّ النصف الآخر الضروري لنجاحها. فإذا أصبح التعاون تفاعلياً بين الفكر والسياسة تكون رحلة الألف ميل قد بدأت لتسير على الطريق المؤدّي للخلاص من إشكاليات الصراع الطائفي-المذهبي.

كانت خطة البحث تشمل مختلف المراحل التاريخية-منذ نشأة الشيعة في لبنان حتى المرحلة المعاصرة-لكنه بعد البدء بالعمل، وبعد إنجاز أشواط منه اعترضت البحث صعوبات منهجية فنية اضطررنا معها إلى التعديل في بعض مراحلها من حيث التبويب و من حيث الحجم.

بعد إنجاز قسم من خطة البحث، والتي حُدّدت زمنياً بين النشأة الأولى و أول مفصل تاريخي أساسي في حياة لبنان، أي محطة الاستقلال السياسي في العام ١٩٤٣م، وجدنا أن المرحلة الممتدة بين ذلك التاريخ و بين المرحلة المعاصرة تحتاج إلى جهد أكثر و إلى حجم أكبر مما كنا نتصور أنه يحتاجه. لذلك وجدنا من المناسب أن نعطي تلك المرحلة مقدارا أكبر من الاهتمام المطلوب في البحث، وذلك بأن نصدر ما توصلنا إليه في بحثنا، حتى العام ١٩٤٣م، في جزء أول، على أن نتابع البحث في المرحلة المعاصرة لإصدارها في جزء ثان.

أما فيما يختص بالجزء الأول من البحث فكان لا بد من الإشارة إلى الصعوبات التي اعترضت عملنا في أثناء إنجازها، لعلها تكون مفيدة لمن يريد أن يستفيض أكثر في الموضوع الذي قمنا بدراسته. ولعل الصعوبات التي واجهتنا تشكل عذراً لأي نقص يُحتمل أن نكون قد وقعنا فيه.

## صعوبات البحث :

**الصعوبة الأولى: في دراسة الفكر الشيعي العقائدي والسياسي.** إن

دراسة تاريخ مذهب أو طائفة ما تستند إلى دراسة فكرها، وهذا كثيراً ما يشكل صعوبة، لأن الباحث يتواجه بمجمل من الصعوبات ذات الطابع المنهجي حيناً والمسلكي حيناً آخر، والخشية من شتى التفسيرات الناقصة والمتحيزة أحياناً أخرى.

**أما الصعوبة المنهجية** فتأتي من أن دراسة الفكر الشيعي - كجزء من الفكر الإسلامي أولاً - وأن الفكر الشيعي ليس فكراً موحّداً لأن الشيعة ليست فرقة واحدة بل فرق متعددة ثانياً؛ حتى إن الفرقة الشيعية الإثني عشرية - موضوع بحثنا - هي فرقة متعددة الاتجاهات الفكرية والسياسية ثالثاً.

إذا كانت دراسة الفكر الشيعي ضرورية لفهم اتجاهات الشيعة السياسية والاجتماعية، فإن الجانب المقارن بين الشيعة والإسلام يقود إلى متاهات تعود أسبابها إلى مئات السنين. ففي هذا الجانب متاهات ومطبات يمكنها، إذا لم يتم تجاوزها بحذر، أن تحرف البحث عن غاياته الموضوعية. لهذا كان لا بد من تجاوز هذه المطبات بالجوء إلى دراسة الفكر الشيعي كفكر قائم بذاته، بعقائده الدينية ومُسلّماته الغيبية، ممثلاً للفكر الإسلامي كما يعتقد الشيعة به. جاء هذا الاتجاه في الدراسة للقفز فوق مطبات المقارنة بين الفكر الشيعي كجزء خاص من الفكر الإسلامي العام.

لن تصل بنا، على الرغم من ذلك، مسألة تجاوز عقبة الدراسة المقارنة إلى الطريق الأقل صعوبة؛ وإنما سوف تواجهنا صعوبة أخرى هي تعددية الفرق الشيعية؛ وتفترض هذه التعددية، أيضاً، أن ندرسها على قاعدة المنهج المقارن، وهذا ما سوف يجهد بنا عن موضوع بحثنا ويدخلنا في متاهات صراعات التاريخ القديم. ولقد تجاوزنا هذه الصعوبة، أيضاً، بالعودة إلى حصر بحثنا في دراسة فكر الشيعة الإثني عشرية لأنه الفكر الذي تنتسب إليه الأكثرية الشيعية في لبنان، وهو الفكر الذي كُتب له الاستمرار في أوساط شيعية واسعة إلى المرحلة المعاصرة.

ولكن ما حسبنا أنه يشكل حلاً لمشكلة المنهج، عندما حصرنا البحث في فكر الشيعة الإثني عشرية، وجدنا أنه لم يكن كذلك. لقد وجدنا أن هذا الفكر ليس موحّداً بالاتجاهات الفكرية والسياسية، فكان لا بُدَّ حينئذ، من أجل أن نتخطى هذه الصعوبة من أن نواجهها بدراسة مقارنة بين تيارات هذا الفكر بوجهيه العقائدي والسياسي، فكان هذا أيسر السبل للوصول إلى نتائج أقرب إلى الموضوعية، وللخروج من متاهات تعددية الفرق الشيعية.

**وأما الصعوبة المسلكية:** فتظهر حينما يرتفع صوت نقدي يحاول أن يقتحم عالم المُسلّمات الدينية، أو عالم المُسلّمات المذهبية، حينذاك قد ترتفع أصوات الاتهام بإثارة

النعرات المعادية للدين، أو الاتهام بإثارة النعرات الطائفية. وإن أصوات الاتهام سوف ترتفع على أي حال حتى ولو جاء الموضوع من داخل منهج نقدي عقلي منفتح، وحتى لو كان النقد آتياً من داخل دائرة الإيمان بالله الواحد.

إن منهج النقد يصطدم، إذًا، بالمسلمات الدينية. وقد تكون ردات الفعل عليه ليس بالوسائل الحوارية، وإنما بإطلاق الأحكام الجاهزة في حق من يجرؤ على استخدامها. وقد جاء إطلاقنا تسمية الصعوبة السلوكية على مضمون هذه العقبة، التي تواجه الباحث، للأسباب التالية:

- كل مسلم، بالاعتناع أم بالورثة، ملزم بالإيمان بالمسلمات الدينية الإسلامية كافة؛ وخروجه عنها يقابل باقمامه بانتقاص في إيمانه كحد أدنى، أو باقمامه بالردة كحد أقصى. في هذه الدائرة نرى أن التاريخ، البعيد والقريب والحاضر المعاش، يحمل كثيراً من الحوادث التاريخية الماثلة في الذاكرة.

- في ظل الاتجاهات السياسية السائدة في عالمنا العربي، سواء كان النظام إسلامياً أم طائفيًا - سياسياً، يترتب على كل من ينتقد المسلمات الدينية - كما يحسبها البعض - ملامات اجتماعية وسياسية واتهامات دينية، تحاك حول من يقوم به بشكل أو بآخر.

- أما الصعوبة المحتملة فإنها تنبع من سوء التفسير لموقع الناقد، وذلك يظهر عبر اتهام الباحث بالتحيز للمذاهب الأخرى. فالمتعصبون القابعون في داخل دوائرهم المذهبية المغلقة والمغلقة، الذين غالباً ما يفتقدون سعة الأفق وبعْد النظر وسعة الصدر، يفسرون أي نقد لأحد المذاهب كأنه انحياز للمذاهب الأخرى؛ وكأن نقد ما يُسمَّى مسلمات في دين ما انحياز للأديان الأخرى. فكيف استطعنا أن نجتاز هذه الصعوبات في مجال دراسة الفكر الشيعي؟

لأن دراسة جماعة ما تقتضي معرفة منطلقاتها الثقافية والفكرية، جاءت دراستنا للشيعية في لبنان بدءاً من دراسة الفكر الشيعي.

نشأ الفكر الشيعي في ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية ودينية مختلفة عن تلك الظروف التي عاشتها شيعية لبنان؛ وحيث إن بعض الباحثين اهتم بدراسة الدين كمظهر لسلوك الجماعة، واهتم البعض الآخر بدراسة تأثيراته على المجتمع والثقافة والشخصية<sup>(١)</sup>، وجدنا أنه من غير المفيد أن نتبع دراسة الفكر الشيعي في إطاره التاريخي، وإنما انصبَّ اهتمامنا على دراسة هذا الفكر بمنطلقاته العقائدية الأساسية، التي حازت على إجماع علماء الدين الشيعية الإثني عشرين، كمدخل ضروري لتفسير وتحليل الأحداث وتأثيراتها على الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والشخصية للشيعية في لبنان.

(١) عبد الباقي، د. زيدان : علم الاجتماع الديني: مكتبة غريب: القاهرة: ١٩٨١ د. ط: ص ١٩٥-١٩٦.

لم يكن لشيعة لبنان فكر خاص بهم - مثلهم مثل مختلف المذاهب الدينية الأخرى - ولم يكن هذا الفكر نابعاً من واقعهم الاجتماعي و السياسي والاقتصادي؛ وهذا شأن كل فكر ديني ينقل على أساس أنه رسالة سماوية. لهذا ورث الشيعة في لبنان فكراً جاهزاً غير قابل، في مسلماته الأساسية، للتعديل والاجتهاد؛ وإنما اعتنقوه كما جاء وهم يعتقدون أنه يحمل - كفكر إسلامي - كل الحلول لكل القضايا الدينية والدنيوية في كل زمان و كل مكان، فعملوا على تطبيقه في مجتمعاتهم. وإنه من هذه الزاوية نحسب أن الفكر الشيعي - كفكر إسلامي أيضاً - هو فكر أممي عمل الشيعة بشكل عام على نشره وتصديره وجمع المؤيدين من حوله.

أما كيف استطعنا أن نجتاز الإشكاليات المنهجية، والإشكاليات الخاصة باحتمال سوء التفسير للموقف النقدي، فقد حصل باعتمادنا على دراسة أصول فكر المذهب الشيعي، بصيغتها النظرية، كما أجمع عليها علماء الدين الشيعة أنفسهم.

وقد استندنا، لتجاوز ما يمكن أن ينشأ من سوء التفسير، إلى إيماننا بأن الإلزام الروحي يتعارض مع حرية الإنسان في اختياراته الدينية؛ لأن هذا الإلزام - كما هو سائد في الفكر الديني - هو مجرد الانتماء بالوراثة. بينما نحن نستند إلى إيماننا بسلطة العقل التي وهبها الله لبني البشر، ولعدم استطاعة رجال الدين أن ينكروا هذه السلطة، خاصة وأن بعض فقهاء الشيعة قد عدّوها أصلاً من أصول العرفان الشيعي<sup>(١)</sup>.

### الصعوبة الثانية: إشكالية المنهج في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان.

لم يكن للشيعة تاريخ مستقل عن تاريخ الجماعات الطائفية الأخرى، التي كانت، وما زالت، تعيش معها على الأرض التي ألحقت بجبل لبنان منذ عهد الانتداب الفرنسي أولاً؛ ولم يسجل تاريخ واضح للشيعة في لبنان ثانياً. وتواجهنا في هذا الجانب إشكالتان:

- الأولى: كيف يتم فرز تاريخ الشيعة عن التاريخ العام لجماعات، كثيرة شاركت في صياغة هذا التاريخ؟

- الثانية: كيف يمكن الإلمام، بشكل أقرب إلى الدقة، بتاريخ جماعة لم تُسجل وقائعه في حينه من جهة، وما سُجل منه جاء متأخراً عن تاريخ حصوله، وما جاء كان قليلاً ومحصوراً في جوانب ضيقة من جهة أخرى؛ وإن ما جرى تسجيله لم يتجاوز الاهتمام بالطبقة النخبوية السياسية والعائلية... من جهة ثالثة.

(١) إن إيماننا بسلطة العقل، والإمكانات الفطرية التي منحها الله له، والاعتراف بهذه السلطة كأصل من أصول العرفان الشيعي، لا يمنع التناقص الحاصل بين تعريفها وبين تعريف الشيعة كما سوف نبرز ذلك في حينه من هذا البحث.

أما بالنسبة إلى الإشكالية الأولى فنرى أن المناطق التي أُلْحِقَتْ بلبنان، و منها بشكل أساسي تلك التي يعيش فيها الشيعة، كانت على تماس دائم مع مناطق الجوار الجغرافي. فالعيش المشترك والاختلاط بين الطوائف كان موجوداً بدرجة أو بأخرى في الإمارات اللبنانية، كما أن الاحتكاك الدائم السلي من الإيجابي لم يغيب عن التاريخ، وليس أدل على ما نقول من أن مختلف المناطق اللبنانية، لم تكن في يوم من الأيام صافية تماماً لطائفة من الطوائف؛ وإنما كانت تتميز بأكثرية طائفية تنتمي إلى طائفة ما لكن مع وجود أقليات من الطوائف الأخرى.

أما الطائفة الشيعية فلم تكن منتشرة في بقعة واحدة و ثابتة، فهي كانت موجودة في منطقة كسروان في مرحلة من المراحل ثم طُرِدَتْ منها، في عهد المالك، إلى منطقة بعلبك. وقد حصل الشيء ذاته حينما كانت جزين مقرأً أساسياً للشيعة فالتجأوا إلى جبل عامل بفعل عوامل الضغط التركي. وكان للشيعة، أيضاً، انتشار محدود في جبل لبنان وبيروت<sup>(١)</sup>. إستناداً إلى ذلك أصبح جبل عامل مقرأً أساسياً للشيعة؛ فتاريخها القلم والحديث مرتبط بشكل أساسي بتاريخ هذا الجبل. لذلك وجدنا أن فرز تاريخ الشيعة الخاص عن تاريخ لبنان العام ليس بالعمل الشائك بعد أن اعتمدنا تاريخ جبل عامل، بشكل أساسي، تاريخياً للشيعة. ولذلك أصبح من المطلوب أن نعود إلى المصادر والمراجع التي كتبت تاريخ لبنان لتجميع ما تفرق من شتات التاريخ الخاص لجبل عامل.

أما بالنسبة للإشكالية الثانية والتي تتعلق بقلّة المصادر المتوفرة، لأن تاريخ الشيعة في جبل عامل لم يُكتب في حينه، و ما كتب منه لا يفي بالغرض المطلوب خاصة وأنه كان مقتصرأ على تسجيل بعض الوقائع التي تُورّخ لأعمال بعض رؤساء العائلات الشيعية. أما عن أوضاع عامة الشعب فكان التقصير كبيراً و هذا ما يُحدث بعض الثغرات في أي بحث تفسيري أو تحليلي يطال الحياة الاجتماعية لجماعة من الجماعات. فاقصر تاريخ الشيعة على تاريخ الوجهاء من هذه الطائفة أصبح إشكالية واجهت الباحثين الذين حاولوا الكتابة عن تاريخ جبل عامل وتاريخ الشيعة فيه.

بما أن بحثنا عن الشيعة هو بحث عام يشمل جوانب متعددة، فيه الديني والفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وفيه التفاعلات المختلفة مع الطوائف الأخرى حول كل تلك الجوانب؛ وبما أنه يستند إلى منهج التحليل والتفسير التاريخي لتلك الجوانب، لكل ذلك حسبنّا أن الجانب التاريخي فيه غير معني بالتفاصيل الكثيرة، وإنما اهتم البحث بالوقائع الأساسية التي نحسب أنها كافية لتسهيل مهمتنا في البحث، لذلك وجدنا أنه لا حاجة بنا إلى العودة للمصادر الأساسية، إذ يكفي أن تكون الوقائع صحيحة، لذا رأينا أن البحث لا

(١) راجع الملحق رقم ٢ في باب الملاحق.



يحتاج إلى أكثر من العودة إلى المراجع المتخصصة في كتابة التاريخ، و تكفي هذه المراجع بلوغ الغرض المقصود. لهذا السبب عدنا، في تسجيل الوقائع، إلى المراجع الموثوقة، التي قام بتصنيفها مؤرخون ثقة، خاصة وأن عدداً منهم حائز على درجات أكاديمية.

وإن كنا لم نناقش صحة هذه الوقائع أو كذبها، وهي مهمة المؤرخين، فإنما مدى ثقتنا بمن نقلنا عنهم كانت كافية؛ لكن هذا لا يعني أنه لم تكن لنا اتجاهات أخرى في تحليل هذه الوقائع و تفسيرها، و إنما كانت لنا اتجاهات، في معظم الأحيان، غير تلك التي التزم بها مصنفو المراجع بحيث قمنا بمناقشة تلك الاتجاهات والنتائج في متن بحثنا.

ونعتقد أننا، في هذا البحث، نشق طريقاً جديداً نظراً لما وجدناه في الكتابات السابقة من ثغرات موجودة في المنهج أو في الزوايا التي انطلقت تلك الأبحاث منها في النظر إلى دراسة هذا الموضوع.

أُتخذت الأبحاث والكتابات السابقة وجهتين:

-الأولى: أنها كانت عبارة عن أبحاث أو دراسات عن الشيعة يمكن-كما نحسب- أن نصنّفها في دائرة الأبحاث التقليدية التي يطغى عليها منهج الإضاءة على الإيجابي منها والتعظيم على السلبي. فهي بهذا كانت تنظر إلى تاريخ الشيعة بعين الحب التي تكون عادة كليلة عن رؤية العيوب.

تُصنّف هذه الأبحاث في دائرة التعصب للمذهب، وبعضها الآخر يقع في دائرة الدفاع عن عيوب المذهب بالتكثير من عيوب الآخرين. كما أن بعض الأبحاث انطلقت من التسليم بالفكر الشيعي، وهي لا بد واصله من خلال ذلك إلى نتائج تصب إما في دائرة التعصب وإما في دائرة الدفاع.

كان أولئك الباحثون أو الدارسون أو الكاتبون، في ما كتبوه، كمن وجد نفسه شيعياً بالوراثية فرأى من الواجب عليه أن يسخر ما يمتلك من بعض الثقافة إلى تجميع الأسباب التي تعمّق قناعته بما ورث؛ فانساقوا، في تحليلهم للفكر الشيعي أو في تحليلهم لاتجاهاته السياسية، إلى تدعيم ما هو قائم بالأسباب والحجج من دون النظر إليها بعين الناقد.

لما انساق هؤلاء في تيار التعليب المذهبي السائد على الساحة اللبنانية، والذي مارسه معظم الباحثين الآخرين من الطوائف الدينية الأخرى كل من منطلقاته المذهبية، جاءت دراساتهم أو كتاباتهم ردت فعل على انغلاق المتمذهبيين من الطوائف الأخرى في داخل مسلّماتهم المذهبية. نتيجة لذلك عرفت الساحة اللبنانية في أثناء الحرب الداخلية الأخيرة حواجز نفسية وجغرافية تغذّت بالدم الذي أريق لكي تتحوّل سُدوداً مذهبية و متاريس غذّتها وسائل الإعلام باختلاف أنواعها لتنتج جيلاً منفعلاً بهذه الأجواء المسمومة. وكانت،

إلى جانب ذلك، بعض النخب المثقفة المنفعلة بانتماؤها المذهبي قد انساقت في معركة الكتابات التحريضية للدفاع عن انتماءاتها المذهبية كوجه آخر من أوجه الصراع المذهبي.

- أما الوجهة الثانية: فكانت تأخذ مظاهر معركة الدفاع المذهبي من خلال إبراز الوجوه الإيجابية للمذهب، سواء على صعيد الفكر أم على صعيد السياسة. أما الوجهة الأخرى فكانت العمل على إبراز الوجوه السلبية للمذاهب الأخرى وتجميعها كوجه آخر للدفاع. وكانت هذه الوسيلة - غالباً - ما تلمّ بالمثالب السياسية و الفكرية والسلوكيات الاجتماعية للمذهب الخصم؛ و قلّما كان أصحاب مذهب ما، في أثناء معارك الدفاع والهجوم، يلجأون إلى رد فكري عقائدي مقارن بين مذهبهم ومذاهب الآخرين. لهذا لم تستطع الكتابات السابقة لبحثنا أن تتخطى أسلوب تجميع إيجابيات المذهب الشيعي في الفكر والمعرفة السياسية من جهة، و تجميع مثالب بعض المذاهب الأخرى من جهة ثانية. أما الدراسات المنهجية الأكاديمية، وإن نظرت إلى المذهب الشيعي نظرة نقدية، فإنما جاءت قاصرة عن الإلمام بمختلف جوانب الفكر الشيعي عرفاناً وسياسة، لأنها اهتمت بالفكر الإسلامي-العربي من ضمن رؤية شاملة. وعلى الرغم من ذلك كانت ذات قيمة لأن تلك المعالجة الجزئية للفكر الشيعي كانت جديدة ومفيدة للدراسات المتخصصة.

لكل ما ذكرنا فإننا نحسب أن بحثنا هذا جاء ليتميز عما كُتب عن الشيعة بميزتين: زاوية المدى الذي ابتعد فيه عن المنهج التقليدي الذي تطفئ عليه الذاتية المذهبية؛ وزاوية تخصصه بالشيعة فقط على صعيد الفكر العام وعلى صعيد الشيعة في لبنان بشكل خاص. وأخيراً لقد تناول بحثنا الفكر الشيعي من خلال أصوله الأساسية على قاعدة المنهج النقدي، واستند إلى تاريخ شيعة لبنان من خلال إيجابياته و سلبياته بطريقة تفسيرية تأخذ بعين الحسبان التأثيرات المتبادلة بين الفكر والعقيدة وبين الاتجاهات الاجتماعية والسياسية. وتناول البحث، أيضاً، مدى التفاعلات والتأثيرات المتبادلة بين الشيعة والجماعات الأخرى على الصعيد السياسي والاجتماعية.

## تبويب البحث

قمنا بتقسيم البحث إلى ثلاثة أبواب:

- الباب الأول: يتضمّن دراسة العقيدة الشيعية وتطورها العرفاني وتأثيراتها السياسية في التاريخ. ثم قسمنا هذا الباب إلى فصلين:

**الفصل الأول:** رأينا في هذا الفصل، استجابة لمنهج البحث، ضرورة دراسة الفكر الشيعي في مصادره الأساسية التي حازت إجماع علماء الشيعة. ولذا تناولنا في هذا الجانب: أسس المعرفة الدينية والسياسية عند الشيعة الإثني عشرية بمنهج للنقد العقلي يتخطى وجود

مسلمات ثابتة؛ فوجدنا، على الرغم من كثرة المسلمات الغيبية والدينية، أن الفكر الشيعي -بأصوله كلها- لا يحوز إجماع علماء الشيعة. فكان ما يحسبه البعض أنه من المسلمات ليس كذلك عند البعض الآخر، كمثّل مسألة الاعتقاد بالمهدية.

**الفصل الثاني:** تناول موضوع العلاقة بين الشيعة العرب و الشيعة الفرس عبر التاريخ. و بحث هذا الموضوع في إطاره العام دارسون سابقون، لكنه قلما استحوذ بحث متخصص بموضوع العلاقة بين الشيعة العرب و الشيعة الفرس، على الاهتمام إلا لماماً. وقد وجدنا نحن ضرورة البحث في هذا الجانب ومن زاويته المتخصصة، خاصة في وقتنا الراهن، لما شاب افتراض وجود هذه العلاقة - بعد انتصار الثورة الشيعية في إيران- من ملايسات وتفسيرات و تأويلات وتساؤلات كان لها انعكاس واضح على واقع الشيعة في لبنان؛ فأصبح أمراً يدفع إلى ضرورة بحث هذه العلاقة بين الفرس و الشيعة لتفسير ما طفا على السطح من علاقات مميزة.

**أما الباب الثاني:** فكان مخصصاً لاستقصاء تاريخ الشيعة في لبنان منذ نشأته في العهد الأموي حتى استقلال لبنان، أي منذ العام ٦٣٥ م حتى العام ١٩٤٣م، ولقد ربطنا بحث تاريخ الشيعة في تلك المراحل مع مسألة في غاية الأهمية وهي مسألة النظرية القومية التي تشق طريقها في عصرنا الراهن بوضوح و ثبات على الرغم مما تواجهه من عثرات يحسب البعض أنها دليل موثّق. وقمنا بتقسيم هذا الباب إلى فصلين، مستنديين إلى مراحل التطور التي مرّت فيها النظرية القومية، فكانت كما يلي:

**الفصل الثالث:** تاريخ الشيعة ومرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي، أي منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١م. شهدت تلك المرحلة ممزقاً في جسم الدولة الإسلامية وسيادة واقع الدويلات المتناحرة، ثم سيادة واقع توحيد الخلافة تحت سلطة خليفة غير عربي و هيمنة للقومية الطورانية. عانت الأمة العربية، في تلك المرحلة، من حالة التقهقر والتخلف الحضاري و الاجتماعي و السياسي، الأمر الذي دفع بهذه الأمة إلى حالة من الإنهاك، فتجمّدت حضارتها عند حدود اجترار الماضي، وقد حصل ذلك في الوقت الذي أخذت فيه أوروبا تشهد حالة نهضوية متقدّمة إنطلقت فيها من النقطة التي انتهت عندها الحضارة العربية-الإسلامية وتجمّدت عندها.

**الفصل الرابع:** تاريخ الشيعة ومرحلة ما بعد تمظهر الفكر القومي، أي منذ نهاية الفصل الأول حتى نهاية عهد الانتداب الفرنسي. حاولنا في هذا الفصل استقصاء مظاهر استنهاض الشعور القومي العربي لكي نفتش عن الموقع الذي احتلّه الشيعة في دائرة هذا التحول من جهة، و لكي نستقصي مدى تأثيرات الفكر القومي أو الحالة القومية على فكر ديني له اتجاهاته العالمية أو الأممية من جهة أخرى.

كان بحثنا عن تاريخ الشيعة في لبنان، إذًا، من داخل الدائرة الإسلامية- العربية، لكنه لم يكن منفصلاً عن سياق التاريخ العام للبنان، و لذلك جاء بحثاً متخصصاً لكنه كان متفاعلاً مع كل المؤثرات التي تُحيط به، سياسية وعسكرية واجتماعية ودينية. فكان تاريخ الشيعة في تلك المرحلة متفاعلاً ومنفعلاً مع سياق التاريخ العام لمختلف الجماعات الطائفية في لبنان.

- أما الباب الثالث: فهو ما أطلقنا عليه تسمية مرحلة التمازج والتكوين السياسي للشيعة في لبنان، وتمتد منذ بداية عهد الاستقلال حتى وقتنا الراهن.

و للصعوبات الفنية في إخراج البحث في كتاب واحد، و لأهمية المرحلة التي قد تصحُّ تسميتها بمرحلة بدء القطاف الطائفي-السياسي-بشكل خاص بعد الحرب الداخلية في لبنان-و بشكل عام بعد أن فضحت الظروف الثقافية و الفكرية و الاجتماعية والسياسية عند الشيعة على ضوء التحولات الشاملة التي شهدتها التطور الفكري الوطني و القومي، رأينا أن نتابع البحث عن هذه المرحلة في بحث آخر لكنه مكمل لبحثنا هذا، على أن نؤليه المزيد من الجهد و من الوقت، خاصة وأن هناك تحولات شيعية ذاتية لم ترسُ، حتى الآن، في مرفأ هادئ و ثابت. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المرحلة غنية بالمصادر، غني المرحلة بالتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية على صعيد لبنان والأمة العربية. وهي غنية، أيضاً، بالوقائع و الأدوار لكثيرين من نخب الطائفة الشيعية، وقد شهدت ساحة الطائفة صعوداً في سلم التطور الفكري والثقافي و السياسي بشكل أفتي إلى المدى الذي كادت تضمحل فيه مرحلة النخب المثقفة والنخب السياسية التقليدية.

لا بد، قبل ختام المقدمة، من أن ننوّه ونشكر كل الذين جادوا بوقتهم في سبيل قراءة المسودات الأولى للبحث، وأبدوا على ضوئها ملاحظاتهم القيمة التي شكّلت فائدة مهمة له، ومن أهمها : زرع القوة و العزم في نفسي لمتابعة البحث و إلهائه، و حملت ملاحظاتهم الحوارية من الفائدة ما أسهمت في تصويب أكثر من خطوة في المنهج والمضمون.

لجميع هؤلاء أوجه شكري وامتناني، وأرجو أن يأتي البحث، بفضل تصويباتهم، أقرب ما يكون إلى الموضوعية، وأن يكون فيه أقل ما يمكن من الأخطاء والثغرات، التي إن وُجدت فإنما لقصور في إمكانية الإحاطة الشاملة في موضوع شائك كمثل الموضوع المذهبي.

لبنان في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩م. وباللّٰه التوفيق

حسن

# الباب الأول

العقيدة الشيعية:

تطورها العرفاني،

وتأثيراتها السياسية عبر التاريخ



## تقديم

ليس تاريخ الشيعة في لبنان منفصلاً عن تاريخ العقيدة الشيعية في المعرفة و السياسة، كجزء من الفكر الإسلامي والعربي.

فدراسة التاريخ، بشكله العام، و دراسة تاريخ المجتمعات بشكل خاص، تستند إلى مضامين الاتجاهات الفكرية التي تحدد تكوين هذه المجتمعات و بناء حضارتها الخاصة أولاً، و تحدد علاقتها مع المجتمعات الأخرى ثانياً.

إستناداً إلى هذا المفهوم نتساءل: هل نحسب الشيعة مجتمعاً خاصاً له فكره و عقيدته ومفاهيمه السياسية المستقلة ؟

كان الشيعة بفكرهم و عقائدهم، في المعرفة و السياسة، و ما زالوا جزءاً من المجتمع الإسلامي، لأن تراثهم الفكري والسياسي يستند إلى الأصول الإسلامية؛ ويُصنّف تراثهم، من هذه الزاوية، في الإطار الأممي. و لأن حركتهم كانت جزءاً أساسياً في داخل المجتمع العربي تفاعل الشيعة مع هذا المجتمع، فأصبح تراثهم غير منفصل عن الإطار القومي العربي. فالشيعة، إذًا، هم جزء من دعوة إسلامية لها امتداداتها العالمية، و لها أيضاً جذورها ونشأتها العربية. فعقيدتهم جزء من العقيدة الإسلامية، وتاريخهم جزء من تاريخ الأمة العربية بخصوصياتها القومية. لذا جاءت العقيدة الإسلامية، بمذاهبها التي تفرعت عنها، لتطبع تاريخ الإسلام عامة و تاريخ الأمة العربية خاصة، بطابعها المميّز منذ ألف و أربعمائة سنة تقريباً؛ فكان تاريخ الأمة العربية حافلاً بالنشاطات و الصراعات المذهبية بشتى مضامينها الدينية والفلسفية والسياسية. وكانت هذه الصراعات تشتدّ وتفرّع كلما أوغل التاريخ ابتعاداً عن دائرة الصفاء الأولى للإسلام التي انتهت بوفاة النبي محمد ﷺ. وكانت المذاهب الإسلامية، كذلك، تتحصن خلف عقائدها الخاصة - و تحسب أنها الوحيدة التي تمثل الإسلام - مسندة إياها بمختلف وسائل المعرفة المنقولة عن الحضارات الأخرى، و كانت في الوقت نفسه تتفرّع و تتشردم إلى عشرات الفرق.

لقد أسهمت اتجاهات الأنظمة السياسية الإسلامية وأهواؤها في تغذية الاتجاهات المذهبية، إذ كانت تدعمها باليد اليمنى لتستفيد من غطاها الديني باليد اليسرى.

في مثل تلك الأجواء، كانت العقيدة الشيعية تنمو و تعمل على تعميق ذاتها و على تدعيم مسلّماتها التي تميّز بها عن غيرها من المذاهب الإسلامية الأخرى. ولم تكتمل العقيدة الشيعية الإثني عشرية، في العقيدة و في الفقه، إلا بعد أكثر من قرن و ربع القرن من الزمن على يد الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـ = ٧٠٠-٧٦٦ م)؛ أما في جانبها السياسي فقد اكتملت بعد مائتين وستين عاماً، وذلك بعد اختفاء الإمام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر.

مايتان وستون عاماً مضت، تبلورت في خلالها العقيدة الشيعية و نضجت، و عرف معتقوها كثيراً من الصراعات السياسية مع أخصامها المذهبيين، كما تشرذمت إلى عشرات الفرق. ولم تمر تلك السنوات الطوال إلا و كان قد أسلم كثيرون من غير العرب وتوزعوا أنصاراً لهذا المذهب أو لذلك، ودخلوا لعبة الموالاة والمعارضة لمختلف العهود السياسية. أما المذهب الشيعي، فكان له فعله و تفاعله مع الشيعة من غير العرب في حركة متواصلة ومستمرة؛ و لهذا شكّل الشيعة جزءاً مهماً و أساسياً من تاريخ تلك المرحلة التي كانت أيامها الدموية العصبية طاغية على ما عداها من أيام آخر.

فما هي العقيدة الشيعية التي لعبت هذا الدور الواسع؛ وما هو مدى ارتباط الشيعة مع التاريخ السياسي للخلافة الإسلامية؛ و ما هو ارتباطها مع الحركات التي أفرزتها الشعوب غير العربية التي اعتنقت الإسلام؟

آلينا على أنفسنا، منهجاً لهذا البحث، أن نطلق العنان للفكر الحواري، والمنطق العقلي والعلمي، الذي بدونه لن نضيف إلى التراث سوى كمية جديدة من الصفحات. لأن تطور الحضارات، وعلى رأسها تطور العوامل الفكرية والثقافية، لا معنى له إذا أغلقت في وجهه أبواب المعرفة الأخرى غير تلك المحددة في دائرة يُحرّم على العقل أن يتجاوز محيطها المرسوم إلى ما هو أبعد منها. و أبرز مثال على ذلك، من آلاف الأمثلة، هو ما اقتبسناه من المصادر الحديثة، وذلك دلالة على ما وصلت إليه الأمور من إغلاق لدوائر المعرفة:

والمثال مأخوذ من مناقشة قام بها السيد محسن الأمين (١٨٦٥-١٩٥٢م=١٢٨٢هـ) -من علماء الشيعة البارزين- لأقوال أحمد أمين-باحث سني بارز-<sup>(١)</sup>؛ بحيث حصر كل منهما حواراً للآخر، بشكل غير مباشر، في دائرة أغلق فيها على نفسه: الأول في دائرة المعتقدات الشيعية، و الثاني في دائرة المعتقدات السنية؛ لكنهما لم يتوصّلا-وهذه نتيجة منطقية- إلى دائرة مشتركة يتفقان فيها على قواسم مشتركة؛ و الدليل على ذلك مئات من السنين سبقهما فيها آلاف من أمثالهما من الذين مارسوا الجدل المذهبي-سياسة وفقهاً-استندوا فيها إلى المسلمات ذاتها التي استند إليها المتحاوران المعاصران.

ما دامت أسس الحوار قائمة على الانغلاق المذهبي فلن ينتج عنها سوى المزيد من الانغلاق. و ليست هذه الأزمة إلا ما تعانيه الأديان السماوية كافة في علاقاتها مع بعضها البعض. فهي إن حاولت الحوار على طريق التلاقي فإنها تغرق في الإطناط على بعضها البعض بطريقة الجحافل اللفظية؛ و إن حاولت أن تدافع عن نفسها فتتشرق في داخل مسلّماتها الثابتة التي تمتنع على النقد. و كل من الطريقتين لا يخط المنهج العلمي النقدي، أو المنهج العقلي النقدي<sup>(٢)</sup>.

(١) الأمين، عس: أعيان الشيعة (ج١): دارالعارف: بيروت: ١٩٨٣: د. ط: ص ٥٨-٦٩.

(٢) مزيد من التفصيل: العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني: دارالطبعة: بيروت: ١٩٨٢: ط٥: ص ١٢-٤٦.



وإننا إذ نبحث في الفكر العرفاني والسياسي عند الشيعة، فإننا نأخذ بالحسبان الافتراءات التي ألصقت بالشيعة أولاً، و المغالاة التي دخلت إلى الفكر الشيعي بواسطة الفرق الشيعية ذاتها ثانياً، وهي التي كانت المصدر الأساس في انتقادهم سواء من المحدثين المذهبيين عليهم أو من الذين اتخذوا موقعاً لهم دائرة النقد العلمي - الموضوعي.

لماذا تشعبت الفرق الشيعية حتى بلغت العشرات ؟ ولماذا كثر المجتهدون حتى بلغت فتاواهم حد التناقضات ؟ هل هي ظاهرة انفتاح عقلي أم هي ظاهرة إغراق في الفوضى الفكرية والسياسية ؟ و هل عرفت العقيدة الشيعية تطويراً في مضامينها الفكرية والسياسية منذ بلغت أوج مراحل نضجها منذ ألف و مائتي عام تقريباً ؟

إذا كانت التعددية في الفرق الشيعية، وكثرة المجتهدين، ظاهرة انفتاح عقلي فهل تنظر العقيدة الشيعية وعلمائها، بشئ اتجاهاً، إلى الفكر الشيعي كما يراه - مثلاً - الشيخ أحمد رضا (مفكر إسلامي من عصر النهضة ) إذ يقول عن المفكر الشيعي بأنه: " الذي يكون فكره حراً طليقاً غير مُقلّد لغيره ولا مُستعبد، فالمستعبد فيه ليس بذئ فكري، والمسلوب حريته ليس بذئ فكري، و المُقلّد ليس بذئ فكري، فالاستقلال النفسي و الفكري شرط أوّلي لصحة الفكر. والمفكر هو الإنسان بمعناه الحقيقي، فالاستقلال شرط للوصف بالإنسانية وبدونه لا يكون الإنسان إنساناً" (١).

فما هي العقيدة الشيعية التي لعبت دوراً واسعاً في التاريخ الإسلامي - العربي؛ وما هي مضامينها الفكرية؛ وما هو مدى ارتباطها مع التاريخ السياسي للخلافة الإسلامية؛ وما هي علاقتها مع الشعوب غير العربية التي اعتنقت الإسلام ؟

(١) راجع : رضا، أحمد: مجلة العرفان: مجلد ١: ص ١٨.



## الفصل الأول

### الفكر الشيعي: أسس المعرفة الدينية والسياسية

تمهيد

منذ وفاة الرسول واجهت المسلمين مشكلة من سيخلفه؛ فكانت البذرة الأولى للمذاهب الإسلامية، فواجهت المشكلة الأنصار و المهاجرين أولاً، ثم واجهت الصحابة أنفسهم ثانياً؛ لكنها كانت في كل مرة تُحل من دون متاعب تُذكر؛ لكن المتاعب كانت تزداد كلما تقدم الزمن الفاصل عن غياب الرسول.

إنطلق التشيع، منذ البدء، حول وجود نص يؤكد أحقية آل الرسول، من ابنته فاطمة وابن عمه علي بن أبي طالب، بالخلافة؛ بينما انطلقت المذاهب السنية من مبدأ الشورى. في المراحل اللاحقة، وقبل اكتمال العقيدة الشيعية عند الإثني عشرية، تشرذم التشيع إلى عشرات الفرق، لكن كان يجمعها على اختلاف اتجاهاتها القول بمبدأ النص و الوصية على حق آل بيت الرسول بالخلافة. أما الخلاف الذي كان يفرقها فكان يدور حول من تؤول إليه الإمامة/الخلافة من أولاد الإمام السابق بعد وفاته.

في خضم الصراع الداخلي بين الفرق الشيعية، كانت العقيدة الشيعية تنضج أكثر، في الوقت الذي كانت فيه الفرق الضعيفة تندثر، أما الأقوى بينها فكانت تستمر. فمن بين عشرات الفرق التي استعرضها الشهرستاني في كتابه الملل و النحل، كُتِبَ لعدد منها أن تستمر و منها: الإثني عشرية - الإسماعيلية - الزيدية - والعلويون النصيريون. وعرف التشيع الكثير من الفرق المغالية التي حاربها الأئمة من آل البيت و غضبوا من دعاها.

من ضمن عشرات الفرق تلك، ستركز في بحثنا على أكثرها انتشاراً؛ وحيث إن دائرة بحثنا محصورة بشيعة لبنان و هم ينتسبون إلى الشيعة الإثني عشرية، سنقوم بدراسة هذه

الفرقة بشكل رئيس، و لا يعني ذلك أننا سنهمل الفرق الأخرى، بل سنشير إليها حيثما يشكل ذلك ضرورة لبحثنا.

إن تاريخ الشيعة كان مليئاً بآلاف المجلدات، منها الغث و السمين، و فيها المتَّفَق عليه و المُخْتَلَف حوله، بالإضافة إلى ما اكتسبه المتشيعون من عادات و تقاليد منها المتوافق مع النسق العام للعقيدة الشيعية و منها الدخيل عليها؛ ولأنه قد رسخ في أذهان العامة كثير من الأوهام والخرافات، حدّد محمد جواد مغنية (١٩٠٤-١٩٧٩م=١٣٢٢-١٣٩٩هـ) مصادر المعرفة الشيعية بما يلي:

- العودة إلى كتب العقائد المعتمدة عند الشيعة ومنها: أوائل المقالات، النكت الاعتقادية للشيخ المفيد- الشافي للشريف الرضي- العقائد للشيخ الصدوق- شرح التجريد، كشف الوائد للحليّ - الجزء الأول من أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين - أصل الشيعة و أصولها للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء - المراجعات للسيد عبد الحسين شرف الدين - دلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر.

- لا يجوز الاعتماد على أقوال راوٍ أو كاتب من أبناء الطائفة نفسها إذا لم تجتمع كلمتها على الثقة بمعرفته وعلمه.

- لا يصح الاعتماد على العادات والتقاليد المتبعة عند العوام<sup>(١)</sup>.

و نحن، بدورنا، سنعمل، في أثناء بحثنا عن الفكر الشيعي العرفاني و السياسي، على الابتعاد عما يُعدُّ غير جازٍ الاعتماد عليه من مصادر المعرفة الشيعية.

---

(١) معية، محمد جواد: تجارب محمد جواد مغنية: دار الجواد: بيروت: ١٩٨٠: ط ١: ص ٢٣١-٢٣٢.

## I - تاريخ نشأة التشيع

لم يكن التشيع، منذ نشأته، نظرية كاملة وواضحة كما نعرفها في وقتنا الحاضر، ولم يكن الشيعة في يوم من الأيام فصلياً، داخل الإسلام، واضح الصفوف والأهداف ومُوَحَّد الاتجاهات بالفكر والممارسة. فاختلف المؤرخون الشيعة وغيرهم، عملياً ونظرياً، حول نشأة التشيع.

إنطلق مبدأ التشيع بذرة في زمان معين و في ظرف معين؛ ومع تقدم الزمن، و تراكم الظروف، أخذ المبدأ ينضج شيئاً فشيئاً، ويرسي بناءه و تعاليمه ونظرياته ووسائله إلى أن وصل إلى ما نعرفه عليه اليوم.

لن نبتكر في بحثنا أي شيء جديد، ولن نضيف إلى ما توصل إليه الباحثون عنصراً آخر أو معلومات لم يطرقها أحد؛ ولكننا سنبيّن على ما تركه الآخرون وما اتفقوا عليه في هذا الشأن، والسبب هو أن غاية بحثنا ليست تاريخية، بل أهدافه فكرية وسياسية بالدرجة الأولى؛ لهذا سنعتمد على ما توصل إليه المؤرخون بالبحث عن نشأة التشيع.

مما اتفق حوله مؤرخو الشيعة وسواهم أن بذور التشيع غرست إثر وفاة الرسول، فتمت وترعرعت طوال مائتين وستين عاماً، و اكتملت بعد غياب الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي المنتظر، الذي كان قد اختفى و هو ابن خمس سنين فلم يعقبه أحد؛ فوقفت سلسلة الأئمة عنده؛ و اعتقدت الشيعة، التي أطلق عليها "الإثني عشرية" بالأئمة الإثني عشر الذين آمنت بهم وكان آخرهم محمد بن الحسن (المهدي المنتظر). ولكن الشيعة انقسموا إلى عشرات الفرق<sup>(١)</sup>.

لغاية توضيح الصورة أمام من لم يطّلع على تاريخ الشيعة، ولإعفائه من مشقة العودة إلى العديد من المصادر والمراجع، نرى من الضرورة أن نستعرض بإيجاز ما نحسبه يفي بالغرض حول مراحل نشأة التشيع، كما يراها مؤرخو الشيعة وغيرهم، و كما يوافق عليها العلماء الشيعة بمختلف تياراتهم.

لهذا الغرض سنعرض ما قاله عدد من رجال الدين الشيعة حول هذه المسألة:  
يرى الخميني (ت في العام ١٩٨٨م) أن مذهب التشيع انطلق من نقطة أولى غرسها النبي ﷺ، وجعل أساس المذهب عليها منذ اليوم الأول، حينما جمع عشيرته الأقربين، وطلب منهم أن يؤازروه في دعوته للإسلام، فلم يجبه سوى علي بن أبي طالب؛ هذا ما كان في

(١) راجع الملحق رقم (١).

بداية الدعوة؛ وبدأت بذرة الخلاف بين المسلمين بعدما أكد النبي ﷺ ولاية علي بن أبي طالب في خطبة "غدير خم". ولم يكن النبي ليواجه الخلافات والمعاكسات من قومه لو تصدَّى فقط لبيان أحكام شرعية؛ ولكنه سُمِّيَ علياً خليفة له لتأكيد أهمية الخلافة والحكومة على المسلمين في نفوسهم وأموالهم ولرعاية أمورهم عامة<sup>(١)</sup>.

ويرى هاشم معروف الحسيني (ت في العام ١٩٨٣م = ١٤٠٣هـ) أن التشيع، بما هو فرقة في مقابل جماعة المسلمين، لم يكن قبل وفاة الرسول؛ ولكن المبدأ الذي يركز عليه التشيع أي نص النبي على استخلاف علي بن أبي طالب من بعده، كان بعد ولادة الإسلام، وقبل أن يهاجر الرسول من مكة إلى المدينة بأكثر من ثمانية أعوام تقريباً. أما انقسام المسلمين إلى فرقتين فكان في الأيام الأولى بعد وفاة الرسول: فرقة تمسكت بحق علي في الخلافة، وأخرى أسرعت إلى اختيار خلف للرسول يتولَّى إدارة شؤون المسلمين<sup>(٢)</sup>.

أما محسن الأمين (ت في العام ١٩٥٢م = ١٣٧١هـ) فيرى أن التشيع لعلي وجَدَّ في عهد النبي إذ كان جماعة يتشيعون له، ولكن التشيع ظهر عند حدوث الاختلاف في أمر الخلافة بعد وفاة النبي<sup>(٣)</sup>.

و يحاول عبد الحسين شرف الدين (ت في العام ١٩٥٧م = ١٣٢٦هـ) أن يثبت، نقلاً عن الطبراني، تعيين علي بن أبي طالب خليفة للرسول استناداً إلى الحديث: "اللهم من آمن بي وصدَّقني، فليتولَّ علي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي، وولايتي ولاية الله تعالى"<sup>(٤)</sup>. وجاء في خطبة الرسول - في غدير خم - بعد رجوعه من حجة الوداع: "كأنِّي دُعِيتُ فأجبت أني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا كيف تحلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض. ثم قال: إن الله عزَّ وجل مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه..."<sup>(٥)</sup>.

إن اعتقاد الشيعة بتعيين علي خليفة للنبي في حياة النبي نفسه لم يلق قبولاً من السُّنة، ولذلك كان ظهور التشيع بعد وفاة النبي مباشرة؛ فكانت خلافته أول مشكلة تواجه المسلمين، وإنه "ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان"؛ يروي الشهرستاني قصة الخلاف بين المسلمين بأنه، بعد وفاة الرسول قالت الأنصار: منا أمير ومن المهاجرين أمير، وبعد البيعة لأبي بكر سكنت الأنصار لأن أبا بكر

(١) الحسيني: الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)؛ دارالقدس: بيروت: د. ت. د. ن: ص ١٣٦.

(٢) الحسيني، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ دارالقلم: بيروت: ١٩٧٨: ط ١: ص ٢٤.

(٣) الأمين، محسن: م. م. م. ص ٨٧.

(٤) شرف الدين، عبد الحسين: المراجعيات؛ مؤسسة العرفان: بيروت: ١٩٨٠: ط ٢١: ص ٥٧.

(٥) م. ن. ص ٥٠.

روى عن النبي أن " الأئمة من قریش " فبايعه الناس باستثناء جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أمية. أما علي بن أبي طالب، فكان مشغولاً بتجهيز النبي ودفنه وملأه قبره. وانقسم المسلمون بعد علي بن أبي طالب في الإمامة إلى قسمين: أحدهما يقول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، أما الثاني فيقول: إن الإمامة تثبت بالنص والتعيين<sup>(١)</sup>.

إن النص والوصية هو ما يميز الشيعة عن غيرهم من الفرق الإسلامية، ومن هنا "إذا كان التاريخ لنشأة فرقة من الفرق لا بد وأن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها، فلا بد أن يكون تاريخ نشأة الشيعة كفرقة، هو تاريخ تبلور نظريتها في (النص والوصية) بالإمامة لعلي بن أبي طالب والأئمة من بيته... ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا: إن عهد إمامة جعفر الصادق للشيعة - وهو الذي نهض فيه هشام بن الحكم، واضع القواعد النظرية للتشيع ومهندس بنائه الفكري- هو الفترة الزمنية التي يُؤرّخ بها لهذه النشأة. فالقول بالوصية لم يُعرف قبل هشام بن الحكم وهو الذي ابتدع هذا القول، ثم أخذه عنه معاصروه ومن أتوا بعده"<sup>(٢)</sup>.

نظراً لاختلاف الرؤى في تحديد نشأة التشيع، وللشكوك التي استدلت بها الرافضون القول بالنص والوصية، علّل محمد عمارة قوله بأن الشيعة لم يعرفوا مبدأ النص والوصية إلا في وقت متأخر، أي في عهد الإمام الصادق ومن وضع هشام بن الحكم، وذلك أن علي بن أبي طالب قاتل معاوية بن أبي سفيان فعلاً، ولكنه لم يرد في أي من حروبه مع خصومه ما يدل على أن تنازله إلى الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، أو تنازل الحسن إلى معاوية، على أن هذا التنازل باطل دينياً لأنه مناقض للنص والوصية<sup>(٣)</sup>.

ليس اختلاف الرؤى، بين الشيعة وغيرهم، مسألة شكلية تخضع لمقاييس علمية أو تاريخية، لأن إثبات نفي حصول النص في أثناء حياة الرسول هو نفي لأهم الأركان الأساسية التي يقوم عليها مذهب التشيع. وهو إلغاء للعقيدة الشيعية التي لم يكن ما يميزها عن غيرها سوى القول بأحقية آل بيت الرسول في خلافته من أجل قيادة الدولة الإسلامية في كل الأمكنة وكل العصور. واستطراداً يُعدّ تأكيد أو نفي النص والوصية مسألة شائكة جداً، لأنها ليست مسألة محض تاريخية لا يؤخّر فيها إضافة سنوات أو إنقاصها من الحقيقة شيئاً، وإنما لها علاقة وثيقة بإثبات حقيقة - مُسلمة أو نقضها، وهذا لا يحتمل تسوية ما: ففي إثبات مُسلمة النص والوصية - كما يعتقد بها الشيعة - إثبات للمذهب الشيعي ونفي لغيره من المذاهب الإسلامية، وفي نفي صحتها نفي للتشيع وإثبات لغيره من المذاهب.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل (ج ١): دار صعب: بيروت: ١٩٨٦: د. ط: ص ٢٤.

(٢) عمارة، د. محمد: تيارات الفكر الإسلامي: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٥: د. ط: ص ٢٠١.

(٣) م. ن. : ص ٢٠٢-٢٠٤.

حول هذه المسألة -تجديداً- واجه المسلمون خلافاً واسعاً أدى إلى شقهم عمودياً إلى مذهبين أساسيين: السنة والشيعة. وأصابت الشيعة انشقاقات عديدة على الرغم من اتفاقهم جميعهم على مبدأ النص والوصية. أما اختلاف الفرق الشيعية فقد كان عائداً إلى من تحقق له الإمامة من أبناء الإمام المتوفى، كأن تنحصر بين أبناء علي من زوجته فاطمة أو أنها تحقق لأبنائه من غيرها (الكيسانية). و اختلفوا - مثلاً- بين أن تكون لمحمد الباقر أو لأخيه زيد (الزيدية)؛ أو بين موسى الكاظم وأولاد أخيه اسماعيل (الإسماعيلية).

لن نقف طويلاً أمام تأريخ نشأة التشيع، لأننا لن نستطيع أن نحسم الخلاف القائم والمزمن حوله، فقد مرَّ على هذه المسألة أكثر من ألف عام وما زال الخلاف مستمراً، والحجة تقارح الحجة، والأدلة تواجه الأدلة، والتأويلات تواجه التأويلات، والفرق الإسلامية تعيش باستمرار في داخل تناقضاتها وتفرُّخ فرقاً أخرى من وقت إلى آخر.

بقيت فكرة التشيع -كما يعتقد بها الشيعة- حية في الأذهان، تنمو وتنتشر؛ واتَّسع مفهوم التشيع في العصور المتأخرة عن عصر الخلفاء الأربعة، بمعنى أوسع مما كان عليه بعد وفاة الرسول مباشرة؛ وأخذت الخلافات بين صفوف شيعة علي تظهر بشكل أوضح بعد مقتل الحسين بن علي، ومنذ انتقلت الإمامة إلى علي بن الحسين الملقب بزين العابدين<sup>(١)</sup>. ويقول آخرون إن النواة الأولى للخلافات الشيعية -الشيعية ظهرت مع فرقة الكيسانية التي قالت بإمامة محمد بن الحنفية من أبناء علي بن أبي طالب.

مرَّ التشيع في مراحل ثلاث، وهي:

-المرحلة الأولى: منذ وفاة الرسول حتى انتهاء العصر الأموي؛ وتميّزت بالصراع الدموي بين علي بن أبي طالب وخصومه الآخرين: حرب الجمل -حرب صفين -حرب النهروان؛ ثم استكملها معاوية مع الحسن؛ وكانت أشدها دموية بين الحسين ويزيد، ثم استقرَّت الخلافة في يد الأمويين.

-المرحلة الثانية: تبدأ بعصر جعفر الصادق، التي ترافقت مع بداية العصر العباسي -الربع الثاني من القرن 2هـ، و تنتهي في عهد الشيخ المفيد، أحد أكبر فقهاء الشيعة الإثني عشرية في عصره- في العام ٤١٣هـ= ١٠٢٣م. وفيها تبلور المذهب الشيعي، واتخذ صورته جلية واضحة؛ أما أركانها فبنيت في عهد جعفر الصادق وأصبح لهم فقههم المستقل.

-المرحلة الثالثة: تبتديء بالشيخ المفيد وتنتهي بعصر الحلي -أكبر فقهاء الشيعة في عصره - في العام ٧٢٦هـ= ١٣٢٦م؛ وهي الفترة التي تحوَّل فيها الشيعة إلى دور الدفاع وردِّ العاديات<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع، هاشم معروف الحسني، م. س : ص ٥٢.

(٢) راجع، محمد جواد معية، م. ن : ص ص ٢٤٠-٢٤٤.



تعددت الفرق الشيعية بالعشرات: منها الفرق المعتدلة ومنها المغالية؛ وإنه في السنة التي اختفى فيها محمد المهدي المنتظر - وهو الإمام الثاني عشر - بلغ عدد هذه الفرق، كما يعدها الشهرستاني، إحدى وأربعين فرقة معتدلة، وقرابة الخمس عشرة فرقة مغالية<sup>(١)</sup>.  
مِيز الخلاف حول من يجب أن يخلف الرسول بين شتى الفرق الإسلامية، وتسلسل الأئمة بين الفرق الشيعية، التاريخ الإسلامي - منذ ألف وأربعمائة سنة - بسلسلة لامتناهية من الصراعات الدموية والعقائدية، وما زالت تطبع التاريخ الإسلامي بعوامل التفتيت والتجزئة؛ وكانت مظاهرها تزداد وضوحاً وشراسة كلما ابتعد الزمن عن مرحلة الصفاء الأولى للدعوة الإسلامية.

فما هي المضامين الفكرية والسياسية للمذهب الديني بشكل عام ؟  
هذا سؤال يطرح مشكلة أصبحت من الثوابت في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فهذه المضامين تؤثر بشكل لافت في تكوين ثقافة متعصبة عند المتهذهين المسلمين من جهة، وتنفعل بها قطاعات واسعة منهم إلى حدود الاعتقاد بها كمسلّمات إلهية من جهة أخرى.  
فعلى هدي هذا السؤال، كمشكلة عامة وبارزة مطروحة للبحث بإلحاح بعيداً عن الأساليب التقليدية التي تثير إشكالات أخرى بدلاً من أن تضع حلولاً لها، سوف نعرض فيما يلي من بحثنا للمضامين العقائدية والسياسية للشيعية كجزء من الحركة المذهبية العامة. وسوف يكون رائدنا في هذا العمل الحسّاس ما نحسبه أسلوباً غير تقليدي، ولن يكون له من غاية سوى إلقاء الضوء - في إطار تفسيري ونقدي - على عقائد تيار مذهبي أساسي من التيارات المذهبية الإسلامية المتعددة.

(١) راجع، الشهرستاني: الملل والنحل (ج ١) م: ٢٤٠-٢٤٤.

## II - هل التشيع سبب أم نتيجة ؟

كان الإسلام واحداً في أثناء حياة الرسول، قرآناً و سنة، فالمرجع واحد هو الرسول نفسه، لا جدال ولا اجتihad، فالجميع ينهلون من المرجع الرئيس، يتلقون التعاليم ويمارسون حسب مقتضياتها؛ كلما أشكل عليهم ما لا يستطيعون حله يعودون فيه لسؤال النبي فيوضح لهم، و كان إيضاحه مُلزماً للسائل كما للمسلمين جميعاً لأنه يصبح سنة لهم؛ لكنه بعد وفاته أخذت الصورة منح أخرى.

حفظ المسلمون القرآن، بعد وفاة النبي، فبقي واحداً موحداً؛ أما السنة فتوزعت أحاديث على السنة الرواة، فاتفقوا على بعضها، و ظل البعض الآخر محل خلاف. أما الأحاديث التي اختلفوا حولها فبقيت مرشداً لبعض المذاهب دون المذاهب الأخرى. و أما القسم الذي اختلفوا حوله فتباينت الآراء فيه: فهم إن اختلفوا على الرواية فإنما اختلفوا حول تفسيرها وتأويلها.

فالتفسير والتأويل لم يكونا إشكالية حول الحديث فحسب، وإنما أصبحت إشكالية حول النص القرآني أيضاً؛ فهم إن اختلفوا على نصوص الآيات من دون استثناء، فإنهم تشرذموا في شتى المذاهب حول تفسيرها وتأويلها. يُعدُّ تنوع الآراء ظاهرة صحيحة، لكن تعدديتها في ما له علاقة بالنص المقدس تحول هذا النص إلى نصوص مقدسة متعددة يقبلها البعض ولا يقبلها البعض الآخر، فتضيع قدسية النص الواحد هنا أو هناك في النصوص المذهبية.

مع مرور الزمن، وفي ظل تحول النصوص المذهبية إلى نصوص مقدسة، تعمقت حالة الافتراق بين المذاهب على حساب حالة الالتقاء المطلوبة، فتكاثرت الفرق والمذاهب حتى بلغت في حدود المائتي فرقة إسلامية، ولم تتوقف حتى الآن عند نهاية معروفة. فكيف ننظر إلى هذه المسألة، وما هو تفسيرنا لها ؟

إن البحث في موضوع من كان سبباً في واقع تشرذم الدعوة الإسلامية إلى فرق ومذاهب يناقض بعضها البعض الآخر، هو بحث عقيم ولا شك؛ فالمسلمات والمحرّمات الدينية، التي يضعها كل طرف مذهبي، تشكل حائلاً دون استخدام وسائل المنطق العلمي والعقلي وأساليبهما. لم تصل الصراعات الفكرية والفقهية والكلامية - عبر مئات السنين، وعشرات ألوف المصنّفات المكتوبة - إلى تغليب عوامل الوحدة بين شتى الفرق الإسلامية على عوامل التفرقة والتجزئة والتشتت والصراع.

إن الفكر الديني فكر غيبي، قائم على فلسفة الثواب والعقاب في الآخرة، لهذا السبب يضع هذا الفكر في وجه كل المؤمنين به عدداً كبيراً من المحرمات؛ وهي بدورها تمثل سلاحاً نفسياً فعّالاً عند العامة بشكل خاص، فيتحول الرادع الديني/ المحرمات إلى عوامل نفسية تثير الخوف والقلق الدائمين من المصير قبل الموت وبعده. أما مرحلة ما بعد الموت، ومهما أخضعت لقواعد العقل، فإنها تبقى مجهولة لا تخضع لليقين الكامل، بل يبقى سقفها الأعلى، حتى عند المتدينين والمؤمنين الأكثر علماً ووعياً، محكوماً باليقين الافتراضي على قاعدة (إذا لم يكن في الآخرة حساب وعقاب، فلن يخسر المؤمنون شيئاً، بينما لو كان الحساب حقيقياً فإن غير المؤمنين هم الخاسرون).

تاقت الفرق المذهبية، استناداً إلى خلفياتها الغيبية، في داخل دهاeliz من الفرقة والتباعد، وغرقت كل فرقة في تفسيراتها وتأويلاتها المذهبية الخاصة مسبعة عليها صفة الثبوت والجمود والقدسية، بحيث إنها تمنع الحوار حولها والنقاش فيها. وهي إن قبلت الحوار مع الفرق الأخرى فإنما قواعد لن تتعدى طابع المحاملات. وكمثال على ذلك نقتطع بعض ما قاله محمد رضا المظفر في تقديمه لأحد كتبه: "هناك في الواقع توافق، والتقاء شامل بين طوائف المسلمين هذه على الأصول والركائز التي يقوم عليها بناء هذا الدين، وفي مقدمتها: التوحيد، النبوة، و المعاد، مضافاً إلى الدعائم العبادية الأخرى... مثل الصلاة، و الصوم، والزكاة، و الحج، و الجهاد... ولا ريب أن الإمامية لا تختلف عن غيرها من مذاهب المسلمين... في الإيمان إيماناً مطلقاً بتلك الدعائم و الأصول، بل بسائر الأصول و الأحكام والعقائد... اللهم إلا فيما يتعلق بالاختلاف في بعض فروع الأحكام، و بعض المسائل الكلامية التي يمكن أن يكون الخلاف فيها، أحياناً، أوسع مدى بين مذاهب أهل السنة- ذاتها- بعضها مع البعض الآخر، و التي على أساسها - كما هو الواقع - نشأت و تدهبت المذاهب، و انشطر الإسلام إلى فرق و طوائف..."<sup>(١)</sup>.

لكن هذه الشهادة وإن دلت على إيمان بوحدة المسلمين، وهي أمنية جديرة بالاهتمام والعمل على تعميقها، فإنها لا تمنعنا من القول إن الواقع المتأصل هو غير التمني المنشود، فالحوار الجدلي المطلوب لا يبدأ هكذا، بل يبدأ من الأصول المختلف عليها، لأن الخلاف هو على الأصول فعلاً وليس على الفروع، كما يعتقد المظفر. وحول هذه المسألة يتناقض هاشم معروف الحسني مع المظفر، وهو يرى أن الخلاف ليس حول بعض فروع الأحكام بل هو أعمق، ولذلك انقسم المسلمون إلى طوائف وأحزاب "و قامت بينهم المعارك والحروب، أريقت فيها الدماء، و استبيحت الأعراس، و تبدلت المفاهيم، و اختلفت القيم. وما زال المسلمون يعانون من آثار هذا الانحراف المتاعب و الانقسامات... وتخطت مسألة

(١) المظفر، محمد رضا: عقائد الإمامية: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط ٤: ص ٨.

الإمامة إلى غيرها من المسائل المتعلقة بأصول الدين وفروعه؛ وأصبح من المتعسر، تقريباً، على أي كان إصلاح ما حدث... ما دام كل فريق يحرص، بكل ما أوتي من قوة وتفكير، لتأييد مذهبه وانتشاره"<sup>(١)</sup>.

و للاستدلال على حقيقة الخلاف، لا يسعنا إلا أن نقوم بمقارنة سريعة للأصول عند عدد من الفرق والمذاهب الإسلامية:

أ - أركان الإسلام عند السُّنة خمسة، ويستندون في تحديدها إلى حديث نبوي، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (التوحيد والنبوة) - إقامة الصلاة - صوم رمضان - إيتاء الزكاة - الحج لمن استطاع إليه سبيلاً.

ب - أركان الإسلام عند الإسماعيلية سبعة، ويروونها عن الإمام الباقر: "بُني الإسلام على سبع دعائم: الولاية وهي أفضل دعائم الإسلام - والطهارة - والصلاة - والزكاة - والصوم - والحج - والجهاد"<sup>(٢)</sup>.

ج - يعتقد الشيعة الإمامية أن الإسلام يقوم على ثلاثة أركان: التوحيد - والنبوة - والمعاد. وفي هذا يلتقون مع سائر المذاهب الإسلامية؛ إلا أنهم يمتازون عنهم بتشديدها على ركنين آخرين وهما العدل والإمامة"<sup>(٣)</sup>.

وقد جاء عند محمد كرد أن الشيعة هم فرقة من فرق المسلمين: معتقداتهم معتقدات المسلمين، لكنهم يخالفون أهل السُّنة بالإمامة، فهي عندهم رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، يتولّاها شخص بالنيابة عن النبي ﷺ، وهي واجبة عقلاً على الله لأنها لطف منه، وكل لطف واجب عليه تعالى، ولذلك خالفوا المعتزلة القائلين بوجوبها على الخلق عقلاً، والأشاعرة القائلين بوجوبها على الخلق شرعاً"<sup>(٤)</sup>.

ما يميّز الشيعة، إذًا، عن سائر الفرق الإسلامية، إيمانهم بالإمامة ركناً من أركان الإسلام؛ وهو الموضوع الأكثر أهمية، الذي تبارت حوله الفرق الإسلامية كافة، وكانت وسائل المباريات مناظرات كلامية ومعارك دموية.

أحدثت مسألة الإمامة شرخاً عميقاً في داخل الدعوة الإسلامية فقسمتها إلى تيارين رئيسين: السنة والشيعة. فكانت، وما زالت، أخطر إشكالية واجهها الإسلام.

فالسُّنة يقولون إن النبي ترك مسألة خلافته شورى بين المسلمين، من دون نص أو وصية، فسلكت الصحابة مسلك الاختيار والشورى.

(١) الحسين، هاشم معروف: م. س: ص ١٩٤.

(٢) الجابري، محمد عابد: بنسبة العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١: ص ٣٢٤.

(٣) سليمان، محمد كامل سليمان: الأيديولوجية الشيعة في ولاء الحسين: دار الكتاب اللبناني: ط ١: ص ٣٢.

(٤) نقلاً عن: الزين، علي: للبحث عن تاريخنا: د. ن. د. م: ١٩٧٣: د. ط: ص ٨٤.

ويقول الشيعة بإمامة علي بن أبي طالب، وقد جاءت إمامته "نصاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. وقالوا: وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقتة الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بُعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً يرى كل واحد منهم رأياً، ويسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه. وقد عيّن علياً (ر) في مواضع تعريضاً، وفي مواضع تصريحاً" (١).

يحسب علماء الشيعة أن مسألة الخلافة/الإمامة هي المائر البارز للشيعة عن غيرهم من فرق المسلمين؛ وعلى الرغم من ذلك، يعدّها المظفر-العالم الشيعي- أنها لا تستلزم كل هذه الفجوات التي عمّقتها الأيام والأحداث، والتي تسببت في إيغال الصدور (٢). وحسب محسن الأمين أن الشيعة، وإن كانوا قد "أوجبوا إمامة الأئمة الإثني عشر، لكن منكر إمامتهم عندهم ليس بخارج عن الإسلام، وتجري عليه جميع أحكامه" (٣).

يقول الخميني أخطأ المسلمون لما أقصوا آل البيت عن موقع الخلافة وامتنعوا عن العمل بحديث الثقلين: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض"، وعندما عمدوا إلى إقصاء المفسرين الحقيقيين للقرآن، والمطلعين على "الحقائق، والأخذين بجميع القرآن من النبي الأكرم ﷺ"، فإنهم "جعلوا من القرآن الكريم وسيلة (لإقامة) حكومات معادية للقرآن [و] أخرجوه من الساحة حتى كأنه قد فقد دوره في الهداية" (٤).

يتابع الخميني- في إطار تحديد المذهب الذي يجب على الجمهورية الإسلامية أن تتخذه نموذجاً للنظام الإسلامي- "نحن نفخر بأننا أتباع مذهب مؤسسه رسول الله يأمر من الله تعالى، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب نحن نفخر أن الأئمة المعصومين هم أئمتنا" (٥). و يطلب من الشعوب المسلمة أن يقتدوا بالأئمة الأطهار، وأن "لا ينحرفوا قيد أنملة عن الفقه التقليدي الذي هو عطاء مدرسة الرسالة والإمامة... سواء الأحكام الأولية منه أم الأحكام الثانوية... وأن لا يصيخوا السمع إلى أي وسواس خثاس معاند للحق والمذهب.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل (ج ١): م. س : ص ١٦٢.

(٢) المظفر، محمد رضا: م. س : ص ٩.

(٣) الأمين، محسن: م. س : ص ٣٩.

(٤) الخميني: نص الوصية السياسية الإلهية: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م:

د. ط: ص ص ٧-٨.

(٥) م. ن : ص ص ١٠.

وليعلموا أن أية خطوة منحرفة تشكل مقدمة لسقوط المذهب والأحكام الإسلامية، وحكومة العدل الإلهية " (١).

حتى لو حاول بعض فقهاء الشيعة أن يقللوا من خطورة مسألة الإمامة، لأسباب لها علاقة بالمجاملات، عدّها البعض الآخر منهم أمّا من أخطر الإشكاليات التي واجهتها الدعوة الإسلامية. وكانت في الحقيقة على هذا المستوى، لأنّها منذ وفاة الرسول تحوّلت إلى صراع سياسي طال أمده وأهرق فيه كثير من الدماء، وأزهق الكثير من الأرواح.

بعد انقضاء عهد الخلفاء الثلاثة: أبو بكر وعمر وعثمان، بما تأسس في عهدهم من إشكاليات كان من أهمها مسألة الخلافة، عرف الصراع حول هذه الإشكالية أشكالاً عسكرية دامية، وكان من نتائجها انقسام المسلمين إلى معسكرين رئيسيين: مع النص والوصية، أو الشورى بين المسلمين؛ فانسحبت آثارها على مختلف مراحل التاريخ الإسلامي وخاصة في العهدين الأموي والعباسي، فشهدت أعنف قتال حصل بين علي وكل من: أصحاب الجمل، ومعاوية، والخوارج؛ ثم بين الحسين بن علي ويزيد بن معاوية، الذي ارتكب فيه أبشع مجزرة في التاريخ الإسلامي بحق آل بيت الرسول؛ ومن ثم استئثار آل العباس بالخلافة وملاحقتهم الدموية لشيعة علي وأحفاده.

مارس العباسيون الاضطهاد ضد آل البيت وأنصارهم من الشيعة، في الوقت الذي كان ينفجر فيه العديد من الثورات العسكرية ذات الأهواء والمشارب السياسية والطبقية والمذهبية... واتخذت المناظرات الفقهية، ذات الأهداف السياسية وجهاً آخر للصراع الدائر. صوّر مونتغمري المتناظرين إلى كتلتين متصارعتين: أطلق على الأولى إسم الكتلة الأوتوقراطية، التي تضامن في داخل صفوفها الشيعة مع الموالي من الفرس المتضررين من الحكم العباسي. وأطلق على الثانية إسم الكتلة الدستورية، وقوامها من العلماء الذين صاغوا مثلاً إسلامية لتعزيز دور المؤسسة الدينية التي تعاضم دورها بين السواد الأعظم من المسلمين؛ كما أنهم دعوا لاعتماد الشريعة في الدولة العباسية، وهذا ما دفع بالسلطة إلى الاستعانة بهذه الكتلة لتقوية مواقعها.

يرى وات نفسه أن صراع هاتين الكتلتين كان صراعاً فقهياً في ظاهره، سياسياً في باطنه ومضمونه؛ أما ظاهر الصراع فكان يلور حول الخلافة: هل نص هي أم شوري؟ فإذا كانت نصاً - كما تقول الكتلة الأوتوقراطية - كان الخليفة يستغلّها لتعزيز دوره. أما إذا كانت شوري - كما تقول الكتلة الدستورية - فإنما كانت تعزيزاً لدور رجال الدين.

(١) م. ن ص ١٣.

كانت نظرية الشيعة في النص والوصية، دينية في ظاهرها، سياسية في مضمونها، السبب الذي دفع بالخلفاء العباسيين إلى تأييد فكر التشيع كطريق لتحقيق غاياتهم في توريث الخلافة إلى أولادهم، على قاعدة أنهم من أهل بيت الرسول، أي أبناء عمومته. اتخذ الصراع بين الكتلتين - وجهين: تاريخي وفقه.

لم ينطو الوجه التاريخي على البحث العلمي الرصين، وإنما اهتم الذين كتبوا التاريخ اهتماماً حيوياً بالسياسة السائدة في عصرهم؛ ولذا تأثرت جوانب عديدة من تاريخ الإسلام بالمناقشات السياسية في القرنين ٤ و ٥ هـ؛ فكان الاهتمام بكتابة التاريخ أو روايته ليس إلا لتدعيم المواقع في الصراعات التي كانت تحصل بين الكتلتين. لذلك كان لا بد من التروّي عند تمييز المادة التاريخية السديدة لأن المناقشات التاريخية، في ذلك الوقت، كانت جزءاً من الشكل الفكري للصراع السياسي<sup>(١)</sup>.

أما الوجه الفقهي فقد استخدمت فيه الكتلتان بعض الأفكار الفقهية في الصراع الدائر. وعملت كل منهما على تعزيز موقعها في الدولة. كانت الكتلة الدستورية تدعو الدولة إلى الحكم وفقاً للشرعية، مما أمّن لها قوة التأثير على الدولة طالما بقي العلماء يمثلون الشرعية المعترف بهم.

أما "الكتبة"، كطرف من الكتلة الأوتوقراطية، فقالوا بوجوب اعتماد السلطة على الخليفة والاعتراف بحقه في تعيين خلف له، وهذا ما يعفيه من البقاء محكوماً لإرادة العلماء، وهو في الوقت نفسه يعزّز موقع الكتبة ونفوذهم في البلاط.

كانت العقائد الفقهية ذات أهمية سياسية كبيرة فهي تبدو كأها مباحكة فكرية في مظهرها، أما في مضمونها فكانت ذات أهداف سياسية لتدعيم موقع هذا الخليفة أو ذاك بحجج فقهية، وبذلك أصبح الفقه الديني جانباً من الأشكال الفكرية للصراع السياسي في الإسلام<sup>(٢)</sup>.

لم يكن الاتجاه المذهبي، في داخل الإسلام، ذا أثر في خلق كتلتين إسلاميتين فحسب، وإنما حصلت انشطارات، وبشكل أوسع، في صفوف المتشيعين. فإنه على الرغم من أن المؤرخين تحدّثوا عن خمس وسبعين فرقة شيعية، سنتحدث عن أهمها، أي التي تفرعت عنها فرق ثانوية أو تلك التي تميّزت برؤى خاصة عن مسألة الإمامة ولعبت دوراً تاريخياً - سياسياً متميزاً ترك تأثيرات في التاريخ الإسلامي. ومن أهم هذه الفرق:

(١) وات، مونتفري: الفكر السياسي الإسلامي: دارالحدادة: بيروت: ١٩٨١: ط١: (ترتيب صبحي حديدي): ص ١١٤-١١٩.

(٢) م. ن: ص ١٢١-١٢٢.

أ- الكيسانية: لم يحصروا الخلافة في أبناء علي من فاطمة؛ وإنما قالوا إنها انتقلت من علي إلى ابنه محمد بن الحنفية وأبنائه من بعده، وذلك خلافاً لما تقول به الشيعة الإثني عشرية، والتي حصرتها في الحسن ومن بعده الحسين ومن بعده يتوارثها أبناؤه<sup>(١)</sup>.

ب- الزيدية: تتفق مع الإثني عشرية على إمامة الإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، و تفتقر عنها بالقول إن الإمامة تنتقل إلى زيد بدلاً من أخيه محمد الباقر، وكلاهما ولدا زين العابدين. وتتميز الزيدية، مع اعتقادها بمبدأ حصر الخلافة في آل البيت، بأنها تؤمن بمبدأ الانتخاب بينهم<sup>(٢)</sup>.

ج- الإسماعيلية: تتفق مع الإثني عشرية على إمامة جعفر الصادق؛ و تفتقر عنها بالقول إن الإمامة تنتقل إلى إسماعيل بدلاً من أخيه موسى الكاظم، وكلاهما ولدا جعفر الصادق، ثم تنتقل إلى أولاد إسماعيل من بعد وفاته<sup>(٣)</sup>. ويظهر أن إسماعيل كان محوراً لبعض العقائد الثورية؛ و إن تلك الحركة استمرت سراً. ولكن "ما هو معروف تحديداً أن السلطة السياسية تقاسمها، في اتجاهين، أشخاص كانوا بمعنى ما من أتباع إسماعيل؛ وهؤلاء هم القرامطة الذين ظفروا بالسلطة في البحرين حوالي العام ٨٩٤ م = ٢٨٠ هـ؛ والفاطميون الذين أسسوا دولة في تونس في العام ٩٠٩ م = ٢٩٦ هـ، ما لبثت بعد عقود قليلة أن أسست دولة مترامية الأطراف ضيّقت الخناق على الدولة العباسية.

لم يكن التشتت العقائدي في داخل الدعوة الشيعية المظهر الوحيد، وإنما عرف التشيع، أيضاً، اتجاهات مغالية، شدّ أصحابها عن أصوله ومبادئه، وأفرطوا في آرائهم ونظرياتهم فيها، فعلى بعضهم في تعظيم الأئمة من أهل البيت، و أرجف آخرون عليهم، فدنسوا في مبادئهم وتعاليمهم أموراً ليست من أصول التشيع ولا من فروعه للتوصل إلى أغراضهم وأهدافهم، التي لم يجدوا سبيلاً للوصول إليها إلا عن طريقه، والانتساب إلى أهل البيت<sup>(٤)</sup>.

من جملة المسائل التي نسبها الخصوم المذهبيون إلى الشيعة الإمامية، وشجبها فقهاؤهم، أن جبريل قد أخطأ في تبليغ الرسالة إلى النبي، في الوقت الذي كان عليه أن يُبلغها علياً، ولكنه خان الأمانة فبلغها محمداً بدلاً من علي<sup>(٥)</sup>.

(١) عبارة، محمد: م . س : ص ٢٠٩.

(٢) أبوريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية: ١٩٨٠: د: ط: ص ١٢٩.

(٣) م . ن : ص ١٦٥.

(٤) الحسين، هاشم معروف: م . س : ص ٢٣٤.

(٥) المظهر، محمد رضا: م . س : ص ١٠٧.



تداخلت خنادق الخلافات بين الفرق الإسلامية بشكل عام، و كانت مسألة الخلافة من أشد الإشكالات تأثيراً في زرع الفرقة بينها؛ وألقى الصراع حولها ظلالاً كثيفة على التاريخ السياسي والفقه؛ فسُخِّرَ النص القرآني والحديث النبوي لخدمة المدافعين عن هذه أو تلك من الرؤى المتعلقة بخلافة الرسول، أو مواصفات ولي الأمر من بعده.

فإذا كانت الخلافة - كما يعتقد الشيعة - نصّاً و وصية، فلماذا لم يلتزم بها أصحاب الرسول؟ أما إذا كانوا قد خالفوا النص، فلماذا لم يلجأ أصحاب الحق إلى تذكيرهم به، بل إلى لومهم وإلى إدانتهم في حينه، لأنه لا يجوز أن يُترك أصحاب النبي يرتكبون معصية كبيرة من دون القيام بعمل رادع نصّت عليه العقيدة الإسلامية في أكثر من موقع في النص؟

قد يقول قائلون من الشيعة: لم يحصل ذلك خوفاً من فتنة قد تقع بين المسلمين. يقول محسن الأمين: "إن الإمام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى، لأنه لو كان غير ذلك لم يؤمن من الفساد وأتباع الأهواء، ولأن الإمام يجب أن يكون معصوماً... والعصمة لا يطلع عليها إلا الله تعالى" (١).

أما وأن يكون الإمام منصوباً بأمر إلهي، فمخالفة هذا الأمر معصية كبيرة - بلا شك - على العاصي وعلى الساكت معاً. فهل الالتزام بالأمر الإلهي وإطاعته هو مجرد مسألة متروكة لتقدير البشر في رفضه أو قبوله؟ أو يمكن أن يكون هناك نصف رفض أو نصف قبول؟ فالإمامة ليست فرعاً - عند الشيعة - بل هي أصل من أصول الدين، فالإمام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى، والمنصوب من الله هو أصل من الأصول الثابتة، فهو غير خاضع للاجتهاد. فكيف - في مثل هكذا حالة - يستقيم ما يقوله الأمين لتوّه "من أنكر إمامة الأئمة الإثني عشر لا يخرج بذلك عن الإسلام لأن إمامتهم ليست من ضروريات الدين بل من ضروريات المذهب"؛ وهنا لا بد من أن نتساءل: وهل واجب نصب الإمام، الذي تقع مسؤوليته على الله، جاء ليختص بمذهب الشيعة دون غيرهم من الفرق الإسلامية، أي هل هناك ضرورات شيعية، وضرورات سُنّية...؟

لماذا بايع علي بن أبي طالب أبا بكر ثم عمر بن الخطاب، ومن بعدهما عثمان بن عفان، ولم يقف الأمر عند هذا الحد عندما أعلن رضاه عن التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان، لأنه لو كان نصب الإمام واجب على الله تعالى لكان من الواجب على علي أن يقاتل دونه حتى الشهادة. وتابع الحسن بن علي خطى التنازل عن الحق عندما بايع معاوية برسالة وجهها إليه (٢).

(١) الأمين، محسن: م. س: ص ١٠٧.

(٢) راجع نص الرسالة التي وجهها الحسن إلى معاوية في كتاب "للبحث عن تاريخنا": علي الزين: م. س: ص ٩٢-٩٣.

في رسالته، تنازل الحسن "للمعاوية عن الخلافة والإمامة وولاية المسلمين لأنه لم يكن في المسلمين، أيضاً، من يفرق بين الخلافة والإمامة وولاية المسلمين. ثم علمنا من رسالة الحسن ذاتها [أنه] لا يتمسك بالنص من الله على الخليفة والإمام، كما يقول علماء الشيعة، بل يبيح في رسالته أن يكون الأمر شورى بين المسلمين في اختيار الخليفة والإمام كما هي عند علمائنا في اختيار نائب الإمام<sup>(١)</sup>.

إذا كانت الخلافة/الإمامة نصاً ووصية، فلماذا كانت الفرقة والتجزئة بين صفوف الشيعة أنفسهم، إلى درجة أن بلغ عدد الفرق الشيعية أكثر من خمسين فرقة. أما الأساسية منها فكانت: الكيسانية، والزيدية، والإسماعيلية، والإثني عشرية. وعن هذه الفرق تفرعت عشرات الفرق الأخرى التي تمتاز الواحدة منها عن الأخرى في الخلاف عما يكون إماماً من بين الأخوة أنفسهم وهم من صلب أب واحد<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان نصب الإمام من الله تعالى - كما آمنت الفرق الشيعية - فما كان على هذه الفرق أن توغل في الخلاف بين إمامة هذا أو ذاك من الأشقاء، لأن النصب يكون بالتوضيح وليس بالتعريض، وحاشا الأوامر الإلهية أن تكون في موقع الغموض والجدال.

أما إذا كانت الخلافة شورى بين المسلمين - كما يعتقد أهل السنة - فما هي قواعد هذا المبدأ، من ممارستها وكيف؟ أهى بالعددية أم بالنوعية؟ أمدة الخلافة محدودة أم هي طوال الحياة؟ إذا كانت طوال الحياة، فمن هو الذي يعزل الخليفة إذا أخطأ؟ وهل يجوز استعمال القوة العسكرية، أو أساليب العنف لفرض المبايعة على الذين لم يبايعوا؟

كانت تجربة المسلمين الطويلة، حول هذه المسألة، حافلة بالمعارك الدموية وبالصراعات الفقهية والفكرية بين الذين اعتقدوا بالنص والوصية والذين اعتقدوا بالشورى طريقاً شرعياً في تنصيب الخليفة. ولم تنته ذيول هذه الصراعات وآثارها سوى إلى المزيد من التمسك بما حسبه كل طرف أنه نص مقدس غير قابل للجدل.

فأياً تكن أسباب التشيع أو نشوء غيره من المذاهب الإسلامية؛ وأياً كان البادئ في تحويل الوحدة الإسلامية إلى أجزاء متناحرة؛ فالنتائج كانت لها مقدمات، والمقدمات للتجزئة هو الفكر المذهبي الذي يحمل على قاعدة حرية الاجتهاد، وأحياناً فوضويته من غياب إمكانية مركزته، إمكانيات لامتناهية للتفريخ والتفريع. وطالما أن المذهبية الدينية لها علاقة وثيقة بالوصول إلى السلطة السياسية، كضرورة لإثبات وجودها وقوتها، تمهيداً لتعميم تعاليمها، فسوف تبقى المحرك الدائم للنعرات التفتيتية.

(١) م. ن: ص ١٠٦.

(٢) للمزيد من التفصيل راجع الشهرستاني: الملل والنحل: الفصل الخاص بالشيعة.

إن الأسئلة التي أثارها البحث حول الاتجاهات الإسلامية السياسية التي دارت حول مسألة الخلافة، ملأت الكثير من الكتب، و استهلكت مئات السنين من عمر الأمة؛ وكل فرقة قانعة بما لديها من أدلة، ولكل سؤال عندها جواب جاهز تسخ عليه صفة القدسية.

أصبحت - كما نحسب - كل فرقة إسلامية سبباً ونتيجة، و لكل فرقة قادة سياسيون وفقهاء متدينون؛ و لكل قائد أتباع ومؤيدون، و لكل فقيه مقلدون، و كل تابع ومؤيد مقيد بمسلمات و مُحرمات، و من هنا تنطلق المذهبية وتتجذر بشكل خاص، كما تتعمق، أيضاً، أزمة الفكر الديني والمذهبي بشكل عام، فكيف العمل وإلى أين الوصول ؟

فإذا كان الإنسان هو الأساس في الحياة البشرية، وتشكل حياته في الدنيا ومصيره في الآخرة المحور الرئيس الذي تعمل الأديان من أجله؛ ويلعب الإنسان دوراً أساسياً في تحديد موقعه في الدنيا ومصيره في الآخرة؛ ومن أجل الوصول إلى ذلك حدّد كل دين وكل مذهب طريقاً مرسوماً، بدقة أحياناً، لإيصال الإنسان إلى بلوغ السعادتين الدنيوية والأخروية.

ولما كان المذهب الشيعي - كأي دعوة دينية - قد رسم الطريق الخاص به لبلوغ تلك الأهداف، لابد من أن نعرف هذا الطريق: فمن هو المُكلّف الشيعي ؟ وما هي أسس المعرفة التي تعمل في سبيل تكوينه الفكري لتأهيله لأن يكون سعيداً في الدنيا وأن يكون ناجحاً من النار في الآخرة ؟

إذن، كيف تمّ بناء الفكر الشيعي، وما هي أسس المعرفة الشيعية ؟

### III- أصول المعرفة الشيعية.

لا تخرج دراسة أصول المعرفة الشيعية، كتيار ديني، عن دائرة الفكر الديني بشيء، بما تعنيه دائرة هذا الفكر من مضامين روحية وغيبية. لا بد أن يصطدم منهجنا في أثناء دراسة هذا الموضوع بكثير من العوائق، فلماذا؟

والسبب أن منهج البحث النقدي، علمياً وعقلياً، لا يعترف بجمود وسائل المعرفة وأصولها، بل إن كل موضوع خاضع للنقاش والتحليل؛ أما أسس المعرفة الدينية-مضامينها الروحية والغيبية-فتقدم للفكر المتدين مسلمات لا يجوز النقاش فيها. وهنا تصبح المسلمات -كما يراها المتدين- ثوابت مطلقة.

يتميز الفكر الديني بالمعرفة التسليمية؛ وهذا النوع من المعرفة يُعدُّ أيضاً، من قواعد المعرفة الشيعية؛ وهي كذلك "تتوقف، أساساً ومنطلقاً، على مدى إيمان الإنسان و تسليمه بالأمور الروحية غير المنظورة في الإسلام"<sup>(١)</sup>.

يرى الشيعة، أيضاً، أنه بالإضافة إلى القاعدة التسليمية هناك قاعدتان سواها، وهما: العقل والتقليد، فما هي مضامين هاتين القاعدتين؟

يرى أحد علماء الشيعة أنه لا يجوز تقليد أحد في معرفة أصول الدين، وهي: التوحيد، والنبوة، والعدل، والإمامة، والمعاد؛ وإنما إعمال العقل فيها واجب من خلال بعدين:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها. الثاني: إن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية، وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل<sup>(٢)</sup>.

تدخل جميع الأصول الدينية الموماً إليها في دائرة القضايا الروحية والغيبية؛ وإننا لو افترضنا أن إنساناً توصل بأدلة عقلية إلى غير النتائج التي يدعو إليها الدين الإسلامي-وهذه مسألة واردة وواقعية- فما هو حكم الدين عليه؟

الجواب البديهي أنه لن يكون لصاحب العقل هذا سوى الحكم عليه بالكفر، فأين هو الاعتراف بسلطة العقل وحرية بالمعرفة، إذا؟ فهل نفهم أن وجوب استخدام العقل هنا، هو إجبار هذا العقل على ابتكار أدلة على وجود ما هو مُقرَّر وجوده سلفاً؟ فإذا كان الأمر غير ذلك، فعلى القائلين أو المقتنعين بصحة وجوب استخدام العقل في معرفة الأصول لدينية أن لا يصفوا بالكفر كل من لا يصل- من خلال إعمال عقله إلى نتائج مقررة سلفاً- وإلا فالقول بقاعدة المعرفة التسليمية هو الأكثر واقعية ومنطقية.

(١) المظفر، محمد رضا: م. س: ص ١١.

(٢) م. ن: ص ٦٦.

بعد أن يثبت أصول المعرفة العقلية يعود المظفر إلى تحديد أصول المعرفة بالتقليد، فهو يقول: "أما فروع الدين، وهي أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها... أحد أمور ثلاثة: إما أن يجتهد المكلف وينظر في أدلة الأحكام إذا كان أهلاً لذلك؛ وإما أن يحتاط في أعماله إذا كان يسعه الاحتياط؛ وإما أن يقلد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلده عاقلاً عادلاً... [ولذلك]... فمن لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً، ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط، فجميع عباداته باطلة لا تقبل منه<sup>(١)</sup>.

فأصول المعرفة في الفكر الشيعي تقوم على ثلاثة مستويات: المعرفة التسليمية، والمعرفة العقلية، والمعرفة بالتقليد.

أما أن يكون مستوى المعرفة التسليمية متناسباً مع المسائل الروحية والغيبية، فهذا صحيح ومنطقي. و أما أن يُشترط وجوب معرفة هذه المسائل بالعقل، فهذا ما لا يبدو واضحاً، فقد يكون الدافع في وجوب استخدام العقل - كما أوجبه المظفر - رداً انفعالياً على ما يجري من نقد للفكر الديني؛ فالمظفر عندما أوجب البرهان العقلي في معرفة الأصول لم يحدد تعريفاً واضحاً في كيفية استخدامه؛ فالقول بوجوب استخدام العقل لمعرفة الأصول يستوجب الأخذ بنتائج هذه القاعدة، وهي أن يتساوى من يصل به عقله إلى معرفة الأصول مع من يصل به عقله إلى قناعة بعدم وجودها؛ وإذا لم يكن ذلك كذلك، فلإننا نحسب أن يكون واضح هذه القاعدة مدافعاً منفعلاً، وليس مقتنعاً، بتحديات العلم والمنطق العقلي اليقيني التي تقف في مواجهة قواعد المعرفة التسليمية في المسائل الروحية والغيبية.

هل نرى فعلاً أن المعرفة العقلية، بمضمونها الحقيقي، هي إحدى وسائل المعرفة عند الشيعة؟ وهل إن أصول الدين كالمعاد، مثلاً، نستطيع الوصول إلى معرفته بطريقة عقلية يقينية؟ أم أن قاعدة المعرفة التسليمية هي الوسيلة الأكثر واقعية ومنطقية؟

لا ينطبق القول "بوجوب المعرفة العقلية للأصول" مع المضمون الفعلي له، فهو بعيد عن المنطق العلمي ومُغرق في المثالية. فإنه وإن كان العنوان باهراً، لأنه صادر عن رجل دين، فإنما هو خال من المضمون العملي لأنه يفتقر إلى تصور واضح في رفع مستوى المتدينين من التسليم بالأمور إلى مستوى أن يشغل كل مسلم عقله فيها، أي أن لا يتعلم مسلم واحد علوم الدين بالنيابة عن الآخرين؛ فيصبح هو المجتهد ويبقى العامة من المقلدين. وهنا نلمس حدوداً من التناقض بين قاعدة المعرفة بالعقل والتقليد من دون معرفة فأين يقع هذا التناقض؟

إن أصول الإسلام، بأهميتها البالغة في تحديد فلسفة بدء الكون وانتهائه، لن يدركها- وبالكاد يدركها، و إن استطاع فلن يصل إلى درجة اليقين- سوى من بلغت قدراته العقلية مستوى متقدماً من النضج الفكري والفلسفي. وعندما توجب العقيدة الشيعية على جميع أتباعها معرفة هذه الأصول بواسطة العقل، ورفضت - حسب ما جاء عند المظفر- أن يلجأ المسلم إلى معرفتها بالتقليد أو بالتسليم، فهذا شيء مطلوب و حسن. و لكن كيف نقتنع بمنطقية هذا القول الجميل إذا ما عرفنا أن من يطلب من عامة المسلمين إعمال العقل في مسائل، لم يستطع حتى الفلاسفة أن يصلوا في نظرياتهم حولها إلى درجة من اليقين القاطع، يطلب منهم في الوقت ذاته أن يقلدوا - في فروع الدين أقل حاجة للعقل- المجتهد الجامع للشرائط!!! فماذا تعني هذه اللاواقعية ؟

نحن نحسب أن الفقهاء يعرفون أن الكثرة الكثيرة من المسلمين لا يستطيعون الاجتهاد لأنفسهم في مسائل فرعية- وهذه مسألة واقعية في ظل سيطرة الأمية-ولكن المشتري أوجب على هؤلاء أن يجتهدوا لأنفسهم في مسائل أصلية قائلاً بأنه لا يجوز للمسلم أن يقلد أحداً فيها. ومن هنا نتساءل: من لا يستطيع أن يجتهد لنفسه بالمسائل الفرعية/ البسيطة، هل يستطيع أن يجتهد في الأمور المعقدة ؟ من هنا يبدأ التناقض.

بعد المقارنة بين مبادئ الضرورة في المعرفة العقلية والضرورة في المعرفة بالتقليد، نرى أن الحرية أعطيت للعقل الفردي في مسائل أساسية، و حُجبت عنه في مسائل ثانوية؛ فمن فرض عليه التقليد في الفروع هو نفسه لن يكون قادراً على استخدام عقله في الأصول. فالمعرفة -هنا- معرفة تسليمية عند هؤلاء بما لا يقبل الشك، ومن هنا لا بد من أن نتساءل: كم يبلغ عدد من ينطبق عليهم إمكانية استخدام المعرفة العقلية في ظل ظروف تسود فيها الأمية بشكل واسع ؟ أليسوا هم قلة قليلة جداً ؟

لم تكن هذه القلة قليلة لأن الله تعالى قد حباها العقل وحدها من دون الآخرين، وإنما العقل كان هبة من الله إلى جميع البشر؛ أما القلة تلك فقد تسنى لها ظرف، لم يتسن للآخرين، لتطوير قدراتها العقلية، فالقلة وصلت إلى موقع الاجتهاد لنفسها وللآخرين، فهي وضعت نفسها في موقع تتعلم فيه عن الآخرين وللآخرين، أما الكثرة فبقيت في مواقع التقليد، وأصبح التقليد واجباً عليها.

ألا يطرح هذا الواقع مسألة الحرية في الاختيار الديني أو المذهبي -بطريقة واعية- عند القاعدة الواسعة من بني البشر ؟ لكن كيف يمكن تطبيق هذه الحرية في الوقت الذي يولد فيه عشرات ملايين البشر وهم منتعمون، بالقوة إلى هذا الدين أو ذاك؛ وانتماءؤهم دون إرادة عقلية منهم إذ إن انتماء آبائهم هو الإرادة الوحيدة؛ و الحال هل نستطيع أن نطلب من علماء الدين، استجابة لوجوب العقل في معرفة الأصول، أن يمنعوا انتماء الإنسان إلى دين ما بحكم الوراثة ؟

إننا إذ نطرح هذه الأسئلة فإنما نطرحها بجدية، و ذلك من زاوية تمكين الإنسان من اكتساب القواعد الأساسية، ومساعدته على اكتسابها، التي تؤهله لثل هذا الاختيار الواعي. أما عن طريقة الوصول إلى مثل هذا المستوى، فنحن لسنا بصدد عرض تفاصيل خطة تربوية تعليمية تحقق هذا الغرض/ الأمل؛ وإنما نحسب أن هذه المسألة جديرة بالبحث عند الشيعة وعند غيرهم من المذاهب الإسلامية، ومن الأديان الأخرى.

وإلى أن يُترجم التمني إلى فناعة لا بد من أن نتعرف على أنساق المعرفة عند الفرق الشيعية، كمدخل لبحث ما نطرح من تساؤلات، فمن أين نبتت جذور المعرفة الشيعية ؟

بالإضافة إلى الكتاب والسنة، يحسب الشيعة أن الإمام المعصوم هو مصدر ثالث من مصادر المعرفة، يليه العالم المجتهد الجامع للشرائط، الذي يَعِدُّه بعض العلماء الشيعة أنه الفقيه/نائب الإمام.

فالإمامة - عند الشيعة - هي أصل من الأصول الدينية، وللإمام وظيفتان:

- هو مصدر من مصادر المعرفة.

- وهو ولي لشؤون المسلمين الدنيوية / السياسية.

## ١- الوظيفة المعرفية للإمام المعصوم:

تعتقد الشيعة الإثني عشرية أن وجود الإمام ضرورة يقتضيها الدين، والإمامة أصل من أصوله، وهي "لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله. وهي ليست بالاختيار والانتخاب من الناس، وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعينهم" <sup>(١)</sup>.

والأمر هكذا، فصورة الإمام تقتضي أن تكون على صورة الذي أوصى بإمامته، بحيث أن الشيعة الإثني عشرية تعتقد " أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً" <sup>(٢)</sup>.

إن أصول المعرفة عند الإمام المعين بالنص، والمتَّصف بالعصمة، ليست كأصول المعرفة عند عامة البشر، وإنما معرفته ذات قوةً قدسية؛ فالإمام "يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي من قبله. وإذا استجدَّ شيء فلا بد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه" <sup>(٣)</sup>.

(١) م . ن : ص ١٠٣.

(٢) م . ن : ص ١٠٤.

(٣) م . ن : ص ١٠٤.

وللإلهام عند الإمام صفات مطلقة، فالقوة القدسية تلك "تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون [الإمام] في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وكل حالة..."<sup>(١)</sup>. ولأنهم يتمتعون بمثل هذا الحالة، كما يعتقد الشيعة، فإن "أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهي، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه"<sup>(٢)</sup>.

و لأن الأئمة هم مصدر من مصادر المعرفة الشيعية يتوجب على الآخرين من رواة ومجتهدين ومقلّدين أن يعودوا إليه في استقاء معارفهم، لأنه لا يصح أخذها إلا منهم؛ كما أن أخذ الأحكام من الرواة والمجتهدين، الذين لا يستقون من غير ماء الأئمة، ولا يستضيئون بنورهم، يُعدُّ "ابتعاداً عن محجة الصواب في الدين، ولا يطعن المكلف من فراغ ذمته من التكليف المفروضة عليه من الله تعالى"<sup>(٣)</sup>.

لما كان البشر يخطئون، ولما كانت تعاليم الإسلام إلهية، يعتقد الشيعة أن من تقع عليه مسؤولية تطبيق هذه الأحكام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى وأن يتّصف بالعصمة، لأنه إذا تولّى أمور المسلمين - ولم تكن له تلك الصفات - يُخشى أن يقع بالخطأ في تطبيق أحكام الإسلام، وهذا ما يؤدي إلى انتقاص بالرسالة الإسلامية؛ وتصح النتيجة نفسها فيما لو كان الإمام غير معصوم، فمن هنا كانت العصمة واجبة و ضرورية للإمام. أما معرفته القدسية فكانت، أيضاً، واجبة و ضرورية لسبب عدم إحاطة الكتاب والسنة بالأحكام التفصيلية<sup>(٤)</sup>.

فالعمود الفقري لأسس المعرفة عند الشيعة، من حيث وجوب العمل لتوجيه البشر نحو خيرهم وسعادتهم، هي أن تكون الإمامة بالنص الإلهي وأن تتصف بالعصمة والمعرفة القدسية، مما يتوجب على المؤمنين أن لا يأخذوا العلم إلا منها وأن لا يخالفوا أوامرهم. أما وإن الأئمة كانوا إثني عشر إماماً، اختفى آخرهم منذ ألف ومائتي عام تقريباً وهو في الخامسة من عمره، و لما توقفت سلسلة الأئمة المعصومين بانتظار عودته، وفي خلال فترة الانتظار كيف تستمر مصادر المعرفة عندهم؟

يُعدُّ الإمام الثاني عشر -المهدي المنتظر- الحلقة الوسيطة بين عصر الأئمة الذين كانوا يتولّون شؤون الأمة مباشرة وبين عصرنا الراهن؛ لكن الإمام غائب، فكيف والحال كذلك يتم ربط ما انقطع في المصادر الأساسية للمعرفة الشيعية؟

(١) م . ن . ص : ١٠٥ .

(٢) م . ن . ص : ١٠٦ .

(٣) م . ن . ص : ١٠٧ .

(٤) سليمان، محمد كامل سليمان : م . س : ص ٣٥ .



قبل البحث عن جواب شيعي إثني عشري عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى أن الشيعة الإسماعيلية لا تعاني من حالة الانقطاع في مصادر المعرفة كما هو الشأن عند الشيعة الإثني عشرية لأن سلسلة الأئمة عندهم لم تنقطع بل ما زالت مستمرة حتى اليوم، وهكذا الأمر عند الشيعة الزيدية؛ فنظرية المهدي، أي المهدي المنتظر، تقتصر على الشيعة الإثني عشرية وحدها من الفرق الشيعية التي ما زالت حية حتى الآن.

تعتقد الشيعة الإثني عشرية أن غياب الإمام الثاني عشر كان غياباً مقصوداً، وسوف يظهر في زمن ما؛ فالإيمان بعودته/ ظهوره، إذاً، واجب ديني. والغاية من ظهوره هي أن ينشر العدل بين الناس، ويُعَدِّدُ الإيمان بالإمام في زمن الغيبة أعظم مثوبة وأكثر إخلاصاً، ذلك أن هذا الإيمان - كما يحسب محمد كامل سليمان - أبعد ما يكون عن الرياء والتزلف، فالمنتظر لقيام المهدي، و المترقب لدولة العدل والرحمة له ثواب عظيم وأمر جسيم. ويعتقد الشيعة الإثني عشرية أن عمر المهدي المنتظر - عندما توفي والده - كان خمس سنين؛ وقد حصلت غيبته ولم يُظهره والده في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته؛ ويقولون بأن الإمام المهدي المنتظر قد شبَّ و اكتمل وعيه على الرغم من أن أحداً لم يره. فمن أقواله - كما يرويها بعض الشيعة - مما يُستدلُّ منها على أهمية الإيمان به: "القاتل منكم إن أدركت قائم آل محمد نصرته، كان كالمقارع معه بسيفه، بل كالشهيد معه". ويعتقد الشيعة أن غيبة الإمام المنتظر إنما كانت خوف أعدائه؛ فالإمام الغائب مقموع مهجور، مُزاحم في حقّه، لاقى شيعته من بعده من أعداء الله ما لا قوا من سفك دماء و نهب أموال، وإبطال أحكام، وجور واستبداد وتبديل للصدقات، ومعاناة للابتزاز والاستغلال<sup>(١)</sup>.

لم يكن الشيعة الإثني عشرية أول فرقة شيعية تدعو للاعتقاد بالإمام المنتظر، وإنما كانت آخر فرقة بين الفرق الشيعية التي آمنت بهذا الاعتقاد، فقد سبقتها كثير من الفرق التي اعتقدت بنظرية المهدي المنتظر؛ ومنها:

**الفرقة الكربية:** وهم من أصحاب كرب الضريح، التي تفرّعت عن الفرقة الكيسانية. ويُعتَقَدُ أنّها أول فرقة شيعية آمنت بنظرية المهدي المنتظر؛ ولذلك قالت إن محمداً بن الحنفية حي لم يمُتْ و إنه في جبل رضوى وعنده عين من الماء و عين من العسل يأخذ منهما رزقه؛ وعن يمينه أسد و عن يساره غمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه و هو المهدي المنتظر. وكان السيد الحميري يقول بأنه سوف يعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً؛ و حكم الحميري كان أول حكم بالغيبة و العودة بعد الغيبة حكم به الشيعة؛ ومنهم من جرى في بعض الجماعات حتى اعتقدوه ديناً و ركناً من أركان التشيع<sup>(٢)</sup>.

(١) م . ن : ص ٥٢-٥٣.

(٢) (العبداء، عبد القاهر: الفرق بين الفرق: دار الأفاق الجديدة: بيروت: ١٩٨٠: ط ٤: ص ٢٨).

استندت الفرقة الكربية في اعتقادها إلى العقيدة الكيسانية، التي تؤمن أن الدين طاعة رجل؛ و يقول بعض معتققي الكيسانية بالتناسخ و الحلول و الرجعة بعد الموت؛ و اقتصر البعض على الإيمان برجل واحد يُعتَقَد انه لا يموت، بل لا يجوز أن يموت قبل أن يرجع. ويظهر أن أبا مسلم الخراساني تأثر بالعقيدة الكيسانية، فكان يطلب أن يكون مستقرَّ علومهم فيه بالذات، فكتب إلى الصادق جعفر بن محمد يطلب ذلك، لكن جعفرأ رفضه، فمال أبو مسلم إلى أبي العباس<sup>(١)</sup>.

إعتقد كثير من الفرق الشيعية بنظرية المهدي المنتظر قبل الفرقة الإثني عشرية؛ فكانت كل فرقة منها تعتقد بغياب إمام تحسبه وارثاً للإمامة بعد وفاة سلفه من وجهة نظرها. وللإستزادة في الإيضاح سنعدد هذه الفرق - كما وردت عند الشهرستاني - وهي:

- آمنت إحدى فرق الجارودية، المنبثقة عن الزيدية، برجعة محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

- توقفت الباقرية - إحدى الفرق الإمامية - عند الباقر وقالت برجعته.

- إعتقدت الناووسية - إحدى الفرق الإمامية - أن الصادق حي وسوف يرجع.

- إعتقدت الإسماعيلية الواقعة أن اسماعيل أظهر موته تقيّة من خلفاء بني العباس، وأنه سوف يعود.

- إعتقدت المباركية - إحدى فرق الإسماعيلية - أن الإمام بعد اسماعيل هو ابنه محمد؛ فقال بعض دعاة أنه غاب وسوف يعود.

- قالت فرقة من الإثني عشرية أن الحسن العسكري لم يمّت، وهو القائم بالأمر.

- قالت فرقة أخرى من الإثني عشرية أن الحسن العسكري مات، و لكنها اعتقدت أن معنى القائم هو القيام بعد الموت.

- وقالت فرقة أخرى من الإثني عشرية أن الحسن العسكري مات وله ولد اسمه محمد، وهو الإمام القائم الحجة المنتظر.

- إعتقدت إحدى فرق الهاشمية، المنبثقة عن الكيسانية، برجوع عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب.

- آمنت فرقة البياضية، من فرق الهاشمية، بأن علياً بن أبي طالب قد يظهر في بعض الأزمان.

- إعتقدت بعض الفرق الشيعية المغالية بنظرية المهدي المنتظر: فالفرقة السبئية قالت بأن علياً حي لم يمّت. وأدّعت المغيرة أن محمداً النفس الزكية حي لم يمّت. واعتقد أتباع

(١) الشهرستاني: م. م: ص ص ١٤٧ و ١٥٠ و ١٥٤.

المغيرة بن سعيد العجلي - مؤسس الفرقة - أنه سوف يعود بعد أن قُتل. واعتقد أحمد بن الكيال - مؤسس الفرقة الكيالية أنه القائم بالأمر بعد أن نبذه آل البيت؛ وهو كان يدعو إلى جعفر الصادق قبل أن يحول الدعوة لنفسه.

أما الفرقة الإثني عشرية فكانت هي آخر فرقة شيعية تعتقد بنظرية المهديّة، ولذا قالت بغياب الإمام الثاني عشر - المهدي المنتظر - الذي اختفى/ غاب في العام ٢٦٠هـ<sup>(١)</sup>.

اتخذ بعض علماء الشيعة من تعدد الفرق الشيعية التي اعتقدت بغيّة الإمام ثم رجعت دليلاً على صحة الاعتقاد وثبوته؛ وحول ذلك يقول المظفر، إنه "لولا ثبوت (فكرة المهدي) عن النبي على وجه عرفها جميع المسلمين، و تشعّبت في نفوسهم واعتقدوها لما كان يتمكن مدعو المهديّة في القرون الأولى كالكيسانية و العباسيين وجملة من العلويين وغيرهم، من خداع الناس واستغلال هذه العقيدة فيهم طلباً للملك والسلطان، فجعلوا ادعاءهم المهديّة الكاذبة طريقاً للتأثير على العامة وبسط نفوذهم عليهم"<sup>(٢)</sup>.

لا بد من الإشارة إلى أن بعض المغرضين - كما يحسب المظفر - قد بالغ في تصوير فكرة المهديّة، نشأة وامتداداً، وعمل على تحريفها بينما "الواقع أن فكرة المهدي هي فكرة إسلامية، بل وعالمية روحية، قبل أن تكون فكرة شيعية خاصة... فالمذاهب الإسلامية - إذا ما رجعنا إلى القضية في مصادرها الموثوقة - متطابقة على القول بأصل الفكرة، بل وضرورتها و لزوم كون (المهدي) المنتظر شخصاً مصلحاً من آل بيت الرسول (و لكن الخلاف الأصيل فيها بين الإمامية وغيرهم) هل إنه ظهر من قبل فغاب وظل إلى اليوم حياً يُرزق في دنيانا؟ أم أن ذلك كله لم يُكتب له بعد، بانتظار أمر بارئه في الظهور؟"<sup>(٣)</sup>.

ربط الشيعة ظهور المهدي بشرط امتلاء الأرض ظلماً و جوراً؛ لكن لم تحدد النظرية تعريفاً لكمية الظلم والجور ونوعيتهما: فهل ما حصل في أيام العباسيين، ثم في عهد الأتراك، أو في خلال الحرب العالمية الأولى، و بعدها في الحرب العالمية الثانية، أو ما حصل في عصرنا هذا، ليس المستوى المطلوب من الظلم والجور؟

إذا كان الظلم والجور مبهمي التعريف، فلا بد من التساؤل: لماذا ربط المؤمنون بنظرية المهديّة بين شرط ظهور المهدي وبين امتلاء الأرض ظلماً و جوراً؟ ولماذا لم يربطوا ظهوره بامتلاء الأرض سعادة وعدلاً؟ ولماذا الإصرار على النظرة التشاؤمية السوداء: فهل الدعوة الإلهية أو سر الخلق قائمان على نظرية العذاب أم على نظرية السعادة، أم عليهما كليهما؟

(١) م. ن: ص ١٥٢-١٨١. والبيضاوي: م. س: ص ٤٥-٤٦.

(٢) المظفر، محمد رضا: م. س: ص ١١٥.

(٣) م. ن: ص ١٠.

فإذا كان سر الكون قائماً على حقيقتين: العذاب والسعادة، فلماذا تنظر العقيدة الشيعية إلى النصف الفارغ من الكأس ولم تنظر إلى النصف المלא منه ؟  
فاستناداً إلى ذلك نتساءل أيضاً: هل نعدّ الشيعي الذي يعمل في سبيل سعادة الناس وخيرهم، و يحارب الظلم والجور، أنه يقوم بعمل ديني مشروع ؟ ألا نتهمه بأنه، بعمله هذا، يؤخر امتلاء الأرض بالجور و الظلم، وفي تأخير امتلائها بما تأخير لحصول الشرط المطلوب لظهور المهدي ؟

وما هو موقف العقيدة الشيعية من الظالمين وال جائرين: أوجب تشجيعهم على ظلمهم وجورهم، أم يجب ردعهم عما يفعلون ؟ ففي تشجيعهم استعجال لظهور المهدي، أما في ردعهم فتأخير لظهوره؛ وفي مثل هذه الحالة: أيكون مشجع الظالمين على ظلمهم مـأجوراً أم مخطئاً ؟

تقوم نظرية الشيعة الإثني عشرية، كما نستقرؤها من خلال عقائدهم، على الأسس التالية:

- الإيمان ببعث الإمام الغائب قبل أن تدق الساعة: يتناقض هذا الإيمان مع الإيمان بالمعاد - كأصل من أصول الدين الإسلامي، كما هو أصل من أصول الإيمان الشيعي - فالقيامة التي بشر بها القرآن الكريم هي قيامة واحدة لكل البشر.

- يعتقد الشيعة أن اختفاء الإمام المهدي كان تقية من ظلم الحكام العباسيين وجورهم: فإذا كان اختفاؤه تقية بسبب وجود الظلم والجور، فلماذا تكون عودته مشروطة بوجودهما، وكانا بالأصل موجودان واختفى تقية منهما ؟ فمن اختفى تقية بسببهما في عهد العباسيين، فلماذا لا يختفي بسببهما في عهد الأتراك، أو في عهد الفرنسيين أو الأمريكان، أو في أي عهد آخر لا نعرف لمن سيكون ؟ !!!

- يعتقد الشيعة أن غيابه مقصود، وعودته ضرورة وواجب ديني، ففي عودته عودة للعدل: و هنا كان لا بد من أن نتساءل: لقد كانت شيعة الإمام - في زمن اختفائه - تتعرض لأقسى صنوف العذاب، فكانت جذيرة أن تكافأ بالعدل في حياتها، فهل هناك من كان أجدر منها بأن تنال نعمة العدل ؟

سواء كانت أسباب اختفاء الإمام لبعثه بعد الموت، أو تقية من الظلم و الجور، أو ضرورة دينية مقصودة أم غير مقصودة، فإننا نحسب أن وراء العقيدة المهدية الشيعية جملة أسباب، منها:

حيث إن الشيعة - كجماعة دينية - حصرت الخلافة/الزعامة الدينية - السياسية بإمام من عائلة الرسول، ضمن تسلسل دقيق و مُحدّد تحديداً دقيقاً، إن كان من حيث النسب أو من حيث مواصفاته القدسية؛ فإنها كبّلت نفسها في داخل دائرة ضيقة، إلى الدرجة التي لو تغيّر

فيها عامل واحد، لوضعت النظرية العامة أمام مأزق صعب؛ فلو وصلت الأمور -كفرضية- إلى أن لا يُنجب إمام من الأئمة ذكوراً، أو أن ينقرض الذكور في عائلة الإمام السابق بسبب من الأوضاع السياسية - الأمنية التي تحيط به - وهذا أمر محتمل الوقوع - تقف النظرية في الإمامة، كما وضعها الشيعة، وخاصة أنهم يصفونها بالمقدسة، في مواجهة المستحيل، ولما أصبحت الفرضية واقعةً، كيف تسنى للشيعة الخروج بنظريتهم من دائرة المستحيل؟

عندما افتقد الشيعة وجود أي ذكرٍ يخلف الحسن العسكري -الإمام الحادي عشر- بسبب أن ابنه محمد بن الحسن كان له من العمر خمس سنين عندما اضطر والده أن يخفيه عن أنظار أتباع بني العباس في عصر ملاحقة الشيعة والتنكيل بهم، فأبعده وأخفاه في أحد سرايب سامراء، ومن بعدها لم يظهر أبداً.

ولكي تبقى نظرية الشيعة في الإمامة مستمرة، لأن انقطاع سلسلة الأئمة يشكل خطراً فعلياً على استمرار العقيدة الشيعية، كان لا بُدَّ لنظرية المهديّة أن تنقذ الموقف. وقد أصبح من الواضح أن هذه النظرية إنما تقوم على قاعدة الضرورة في عودة/ ظهور الإمام الغائب، من بعد أن اختفى لأسباب مقصودة، في زمان ومكان علمهما عند الله تعالى. وعلى العكس مما فعل الشيعة الإثني عشرية، هناك فرقتين شيعيتين ما زالتا حيتين، حتى الآن، لا تعانينا من إشكالية انقطاع الأئمة من آل بيت الرسول، ولم تؤمنا بالنظرية المهديّة، وهما الإسماعيلية و الزيدية.

وعلى العموم فإن نظرية المهديّة تقوم على وجوب ضرورتين: سياسية ومعرفية. فالضرورة السياسية هي أنه لا يستطيع تطبيق الشريعة الإلهية إلا إمام معصوم من آل بيت الرسول، الذي ورث العلم من مصادره الأساسية، وميّزه الله تعالى بمعرفة قدسية. أما الضرورة المعرفية، فلأن علم النبوة يستمر في آل بيت الرسول من دون غيرهم، يرثه الإمام اللاحق من الإمام السابق.

يُعدُّ اعتقاد الشيعة الإثني عشرية بظهور الإمام ضرورة دينية لضمان حلقة التواصل في نظرية المعرفة عند الشيعة، وهي تقوم على أساس أن وجود الإمام -حاضراً كان أو غائباً- بمقدراته المعرفية غير العادية يشكل واجباً دينياً لاستمرارية التواصل المعرفي. فما هي الآثار السياسية والمعرفية التي عكسها إيمان الشيعة بالنظرية المهديّة؟

## ٢- الآثار المعرفية:

في حال حضور الإمام فإنه لا مشكلة في مسألة التواصل المعرفي؛ أما في حال غيابه فلا بد أن يكون للإمام الغائب من ينوب عنه تأميناً للتواصل المعرفي، فكيف يحصل ذلك؟

يقول الخميني: "إن الإمام الصادق (ع)، حيث هو ولي الأمر بصورة مطلقة، باستطاعته تعيين الولاية و الحكام والقضاة للمسلمين بصورة عامة في حال حياته وبعد وفاته وعلى المسلمين جميعاً مراجعة هؤلاء الولاية الشرعيين وإطاعتهم فيما يحكمون ويأمرون"<sup>(١)</sup>. وإنه استناداً للحديث الشريف (العلماء ورثة الأنبياء)، يقول الخميني: لن " تكون هذه الوراثة فضيلة ما لم تشتمل ولاية الأمر أيضاً، ليكونوا كالأنبياء ولاية الناس، تجب طاعتهم عليهم"<sup>(٢)</sup>.

أما بعد غيبة (المهدي) الذي هو المرجع الأوحد في أمور الدين و الدنيا، فإنه لم يترك فراغاً، لأن المسلم عند الشيعة مُكَلَّف بالعمل بما أنزل الله من الأحكام الشرعية<sup>(٣)</sup>. لأنه على المجتهد أن يملأ هذا الفراغ، ويُعَدَّ المجتهدُ - في العقيدة الشيعية - "الجامع للشرائط أنه نائب للإمام (ع) في حال غيبته، وهو الحاكم و الرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا و الحكم بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله - كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت (ع)؛ [و هو ليس] مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم و الفصل و القضاء"<sup>(٤)</sup>. ولا يجوز لأحد أن يتولاها دونه.

ما ورد من تعميم لولاية الفقيه المجتهد، وتكليفه في كل ما هو للإمام من أمور الدين و الدنيا، عند بعض الفقهاء الشيعة، نجد أن فقهاء آخرين حصروا صلاحيات الفقيه بأمور الدنيا و الفقه فقط<sup>(٥)</sup>. ولأسباب منهجية سنبحث - في جزء لاحق من هذا الفصل - شأن الخلاف الدائر حول صلاحيات الفقيه.

يلعب الفقيه المجتهد، في زمن الغيبة، دور الوسيط في المعرفة بين المصادر الأساسية في المعرفة الشيعية و بين عامة الناس. يلتزم المجتهد الجامع للشرائط أصول المعرفة من الأئمة، لأنه لا يصح أخذ الأحكام الشرعية الإلهية إلا منهم؛ و على كل مسلم واجب الاجتهاد في الأحكام الفرعية في عصر غيبة الإمام، ولكن - يقول المظفر - "إذا تخض به [أي الاجتهاد] من به الغنى و الكفاية سقط عن باقي المسلمين"<sup>(٦)</sup>. و هذا ما يُسمَّى في أصول الفقه بالواجب الكفائي.

(١) الخميني: م . س : ص ١٢٩.

(٢) م . ن : ص ١٤٨.

(٣) عمارة، محمد: م . س : ص ٢١٠.

(٤) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

(٥) عمارة، محمد: م . س : ص ٢١٠.

(٦) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٧.

لكن مبدأ الاجتهاد محدود-يقول محسن الأمين- إنه لا يجوز "فيما قابل النص من ظاهر كتاب أو نصهما، ولا فيما خالف إجماع المسلمين، ولا فيما خالف ما استقل به العقل"<sup>(١)</sup>. فمبدأ الاجتهاد، في هذا التحديد، لا يوضح ما هو المقصود بإجماع المسلمين: فهل إذا رفض أهل السنة فتوى يصدرها عالم شيعي -فهي بهذه الحال لن تحوز على الإجماع- يمكن أن يرفض فقهاء الشيعة تلك الفتوى بحجة أنها تخالف إجماع المسلمين؟ وهل إذا رفض العقل العلمي فتوى دينية لعالم مسلم، بحجة أنها تدخل في باب المعرفة التسليمية التي يرفضها العقل، يجب على الفقهاء المسلمين أن يرفضوها، أيضاً، بحجة أنها تخالف العقل؟

يضع الشيعة شروطاً للاجتهاد، منها: الكتاب، والسنة، والإجماع، وأدلة العقل، ولسان العرب، وأصول العقائد، وأصول الفقه، وشرائط البرهان<sup>(٢)</sup>.

يمكننا، من بعد أن استعرضنا عدداً من آراء بعض فقهاء المذهب الشيعي، أن نحدد بعض أهم قواعد المعرفة الشيعية وأصولها:

- المعرفة الإيمانية-التسليمية بالمسائل الروحية- الغيبية.

- مبدأ المعرفة العقلية للأصول الدينية.

- مبدأ الضرورة في تقليد المجتهد في الأحكام الفرعية.

- واجب الاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية.

تستند هذه القواعد في المعرفة الشيعية إلى مصادرها الأساسية التي هي القرآن أولاً، ومعرفة نصوصه الظاهرة وما لم ينص عليه بشكل مباشر؛ ويحتاج هذا المصدر إلى قوة المعرفة الإلهامية القدسية التي يتميز بها النبي والأئمة من بعده.

فمصادر المعرفة الشيعية، إذاً، هي الكتاب فالسنة النبوية فالمعرفة القدسية للإمام؛ لكنه يُشترط التمييز بين حدود هذه المصادر:

أما التشريع "فهو- عند الشيعة - لله وحده لا للنبي، فضلاً عن الإمام؛ وإنما النبي يتلقى التشريع من الله تعالى بواسطة الوحي، وليس له أن يشرع من قبل نفسه (إن هو إلا وحي يوحى)، وكذلك الإمام يتلقى التشريع من النبي وليس له أن يشرع من قبل نفسه، وحينئذٍ فسلطته الروحية لا تصل إلى حد التشريع من نفسه"<sup>(٣)</sup>.

إن القوة القدسية والإلهام اللذين يتميز بهما الإمام، إضافة إلى عصمته عن الخطأ، هي صفات كفيلة لمساعدته على أن ينقل عن مصادر المعرفة الإلهية نقلاً أميناً ودقيقاً، ويطبقها

(١) الأمين، محسن: م. س: ص ١١٠.

(٢) م. ن: ص ١١٠.

(٣) الأمين، محسن: م. س: ص ٦٢.

تطبيقاً كاملاً غير منقوص؛ كما أنه يستنبط الأحكام الصحيحة و العادلة لكل ما لم ينص عليه الكتاب والسنة.

كيف ينظر بعض المفكرين العرب إلى أصول المعرفة الشيعية ؟

يرى الجابري أن الشيعة الإثني عشرية تعرض تصوراتها و تفاصيل مذهبها في صورة أحاديث للأئمة وفي مقدمتهم الإمام جعفر الصادق، و في هذه الأحاديث تتأسس معرفة أئمة الشيعة، ليس العلوم الموروثة عن النبي فحسب، بل أيضاً على الانتظام في سلوك (الحقيقة المحمدية) و (النور المحمدي) الذي يسري في الكون منذ الأزل عبر الأنبياء حتى وصل إلى محمد، و انتقل منه إلى الأئمة الذين كان آخرهم المهدي المنتظر. ومن هنا تأخذ نظرية الولاية معناها من الانتظام في سلك النور المحمدي الذي يسري في الأئمة عن طريقين: " الطريق الأزلي المنطلق من الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما أبدع الله؛ والطريق البشري المتحدر إليهم من شخص النبي محمد الأمي المكّي، فإن (علم)الإمام سيكون أكمل وأتم من علم الأنبياء السابقين لمحمد"<sup>(١)</sup>.

فنظرية الولاية "منسوجة حول محورين رئيسيين: شخصية الإمام و قصة المبدأ والمعاد. شخصية الإمام محور لنظرية المعرفة، و قصة المبدأ و المعاد إطار لنظريته في الوجود: الطبيعي منه والروحاني. [وهذه الرؤية لا تتركس قدرة العقل وتعترف بفاعلياته، بل هي تعمل على] إلغائه وإحلال قوة معرفية أخرى محله هي العرفان، عرفان الإمام، والإمام وحده"<sup>(٢)</sup>.

لكن هل العلاقة بين الفكر الشيعي و عرفان الإمام كانت العامل الوحيد الذي أسهم في تحديد خصوصيات الفكر الشيعي والمعرفة الشيعية ؟

يرى أبو ريان "أن الظروف السياسية التي طرأت على حياة المسلمين في خلال العصر الأموي و العصر العباسي حتى غيبة الإمام الثاني عشر؛ هذه الظروف كان لها تأثيرها في تكوين الوجدان الشيعي بصورة قائمة نتيجة للاضطهاد والضغط والمطاردة والملاحقة، وذلك بسبب موقفهم الرافض من جميع الخلفاء الذين اعتبرهم الشيعة من الغاصبين للخلافة"<sup>(٣)</sup>.

لم تكن العلاقة بين عقيدة الشيعة في الإيمان بنظرية الإمام المعصوم من آل البيت تتفق مع مصالح السلطات السياسية آنذاك، لأنها تعني رفض خلافتهم وسلطتهم السياسية.

فنظرية الإيمان بالإمام المعصوم تحمل وجهين: فكري غيبي، و سياسي دينوي؛ فواجه الشيعة، نتيجة لذلك، تحديان: إضطهاد السلطة السياسية لهم بالقمع والمطاردة والتصفية؛ أما الثاني فكان في محاصرهم الفكرية من قبل المذاهب الإسلامية الأخرى.

(١) الجابري، محمد عابد: م . س : ص ٣٢٩.

(٢) م . ن : ص ٣٤٣.

(٣) أبو ريان، محمد علي: م . س : ص ١٢٨.



كانت تقود نتائج التحدين، السياسي - الأمني والمعرفي - المذهبي، الشيعة إلى مزيد من الإصرار على التمسك بإمام - على المستوى النظري - ليس عند المذاهب الأخرى مثيلاً له في تأمين العدالة وقيادة المسلمين بما يضمن لهم الدنيا السعيدة والآخرة في الجنة، وهو على عكس أئمة الآخرين الذين يمارسون الجور والظلم، لأنهم يجهلون كيف يمكنهم أن يطبقوا الشريعة الإسلامية تطبيقاً سليماً فهم بشر يخطئون

كان الإصرار الشيعي على عقائدهم من جهة، وإصرار السلطة السياسية على المزيد من أعمال القمع ضدهم، قد أدخل الطرفين في دائرة صراع مغلقة ومستمرة كانت فيها السلطة السياسية منتصراً باستمرار، والطرف الشيعي يتلقى الاضطهاد من دون أي أمل بالخلاص إلا بظهور الإمام العادل المعصوم الذي سيملا الأرض عدلاً فانعكست نتائج الصراع الدائم رهافة وشفافية في جذور المعرفة الشيعية، واكتسبت جوانبها الوجدانية الرومنطيقية في نسق ثقافي متميز تحكمه عقدة الاضطهاد والتعاطف مع المظلوم. فكان هذا النسق الثقافي يشكل أسباباً لتأسيس قواعد للمعرفة فيها من رهافة الإحساس ومن مسحة الوجدانية مما يدفعها إلى الإغراق أكثر فأكثر تجاه الغيبية والخلاص الغيبي، وهذا ما كان يقود المعرفة الشيعية إلى الهروب من الواقع المأساوي إلى عالم غيبي يحلم فيه الشيعي بالعدل والمساواة والسعادة طالما افتقدتها في عالم الواقع.

لو تخلى الشيعي، فرضاً، عن مبدأ إيمانه في وجود الإمام - كمصدر أساسي في المعرفة - لانقطعت عرى المعرفة بين المصدر الإلهي وبين عامة الناس؛ والسبب في ذلك افتقاد الواسطة، التي تمتاز بالعصمة، كشرط ضروري لنقل المعرفة الإلهية إلى الناس بدقة وأمانة غير مشوبين بالخطأ. إذن - كما يحسب الجابري - فالزمان العرفاني هو زمان روحي باطني قوامه الارتباط بالإمام؛ فالشيعي لا يمكن أن يحيا حياته الباطنية الروحية بدون حضور الإمام في قلبه استدلالاً من الحديث النبوي، الذي يستند إليه الشيعة، والذي يقول: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية". من هنا "نفهم المبدأ الشيعي القائل: (الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام) فهو إذا لم يكن حاضراً يتولى القيادة الروحية والمادية معاً فهو (غائب) مادياً وجسدياً، ولكنه (حاضر) روحياً في قلوب أتباعه وأشياعه... (ولكنه) لا بد أن يعود ليحل حداً ونهاية للجور والظلم والطغيان. إنه في هذه الحالة "المهدي المنتظر"، و"صاحب الزمان" الإمام الثاني عشر الغائب في غيبة كبرى ستنتهي مع قرب انتهاء الزمان على هذه الأرض"<sup>(١)</sup>.

(١) الجابري، محمد عابد: م . س : ص ٣٣٧.

ارتبطت المعرفة الشيعية بمصدر/ واسطة وحيدة ذات صفات إلهية - قدسية، وهي الإمام المعصوم من سلاله الرسول، فإذا غابت انقطعت معها صلات المعرفة الصحيحة الموثوقة بين المصادر الإلهية والبشر.

لم تضع العناية الإلهية شرائع للبشر، وكلفت من يستطيع فرضها أي أن الله تعالى لم يحرم البشر من حرية الاختيار بين الخير والشر، فهو قد أوضح الحدود بينهما، وعلى قاعدة حرية الاختيار تلك أنذر الناس بساعة الحساب في الآخرة. ولهذا السبب أمر النبي قائلًا: ﴿ فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر ﴾ الغاشية: ٢١ و ٢٢. وقد أنزل الله تعالى هذه الآية خشية من أن يتحول النبي إلى مسيطر بسبب صلته بمصدر علوي للمعرفة والإحاطة بما هو خير أو شر للجماعة<sup>(١)</sup>.

فإذا كان دور النبي مُحددًا بالتذكير فقط، فكيف يغيره ممن هم أدنى منه تراتبية في قيادة الشأن الديني والديني؟ ففي هذه الحالة - وإذا افترضنا أن ما ينطبق على النبي في الحد الأقصى ينطبق على من هم دونه - لأصبح الأمر أكثر من واضح في واقع إسباغ هذه الحالة أو تلك على خلفاء الرسول الواقعيين والنظرين.

وهنا لا بد من أن تنتقل إلى مناقشة قاعدة أخرى من قواعد المعرفة الشيعية؛ وهي تلك التي تقول بضرورة معرفة أصول العقيدة الإسلامية في التوحيد والنبوة والإمامة والعدل والمعاد معرفة عقلية؛ ولا يخفى أن معرفة هذه الأصول تتطلب مقدرة عقلية متميزة.

يوجب مبدأ الضرورة هذا على كل مسلم أن لا يستند في معرفة هذه الأصول إلى قاعدة التسليم بها - كمسلمات - ولا يجوز تقليد أحد في سبيل معرفتها، بل على كل مسلم أن يصل إلى ذلك من خلال عقله. لكن ألا يتعارض هذا المبدأ مع الإيمان بمبدأ استقاء المعرفة من الإمام المعصوم - خليفة النبي - وحده؟

لا شك أن التناقض يظهر واضحاً بين أن يكون الإمام واسطة أساسية بل وحيدة بين التشريع الإلهي وبين البشر - لتمييزه بالعصمة وبالإلهام القدسي - وبين أن يكون العقل وحده الواسطة الوحيدة لمعرفة أصول الدين ومنها الإمامة؛ أفلا يمكن، هنا، أن نقول بأن سلطة العقل في المعرفة قد أصبحت تفوق سلطة الإمام؟ إما أن يكون سبب وجود هذا التناقض ثغرة في نظرية الإمامة المعصومة، وإما أنها غير واقعية.

يعود احتمال وجود ثغرة في النظرية - كما نحسب - إلى الالتباس الحاصل بين أن يكون للمعرفة العقلية أرجحية على المعرفة القدسية للإمام، أو أن يكون العكس هو الصحيح.

(١) وات، مونتغمري: م. س. ص ٤٣.

فإذا كان الإمام هو مصدر للمعرفة يقتضي أن نقول إنه لا لزوم للمعرفة العقلية، كشرط لازم، لمعرفة الإمامة، كأصل من أصول الإسلام.

أما إذا كان العقل هو مصدر لازم لمعرفة الإمامة يقتضي أن نقول بأن المعرفة القدسية الإلهامية التي يتميز بها الإمام أنها غير ضرورية أو غير واجبة. فمن المنطقي، إذاً، أن نستنتج أن الجمع بين وجوب المعرفة العقلية ووجوب المعرفة القدسية ليس إلا تناقضاً واضحاً. فأين يقع هذا التناقض؟

يقول الشيعة: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"؛ إذن، فهم يعدّون وجود الإمام - كمصدر ضروري للمعرفة - مُسلّمة يجب على المؤمن أن لا يناقشها سواء اقتنع بها عقلياً أم لم يقتنع، بل يجب التسليم بها كشرط ضروري لا اكتمال الإيمان بالإسلام. فلو افترضنا أن العقل - كمصدر لمعرفة الإمامة - لم يصل إلى قناعة بوجوب وجود الإمام المعصوم ذي المعرفة القدسية، فما هو الحكم الذي تصدره علي صاحب العقل هذا؟ فإذا كان الحكم عليه أن يموت ميتة جاهلية، فأين هو السلطان، إذاً، الذي أعطته نظرية المعرفة عند الشيعة للعقل؟ أما إذا كان الحكم غير ذلك، فالقول بعصمة الإمام و معرفته القدسية لتبرير القول بأنه مصدر وحيد لمعرفة التشريع الإلهي، هو قول غير منطقي. ففي مثل هذه الحالة، وحتى لا تُبقي قاعدتين متناقضتين معاً في أصول المعرفة الشيعية، لا بد من أن نستبعد إحداهما، و لن يكون المستبعد سوى القاعدة العقلية، لتبقى القاعدة التسليمية الإيمانية هي الأكثر منطقية وواقعية والتي تتناسب مع الفكر الغيبي القدسي.

أما إذا كنا نريد أن نعطي للعقل سلطة في إنتاج المعرفة، فنن يكون إلا في حالة واحدة وهي في الاعتراف له بأنه مصدر أساسي للمعرفة من دون وجود وسيط آخر؛ وهذا الاحتمال، فيما لو حصل، يتنافى ليس مع القواعد المعرفية الشيعية فحسب، وإنما يتنافى مع كل القواعد الدينية التسليمية أيضاً.

أما الاحتمال الثاني أن تكون النظرية لا واقعية: ونحسب أن لا واقعيتها تستند إلى أن القائلين بها لم يحددوا المستويات البشرية، التي عليها أن تطبق هذه القاعدة، تحديداً دقيقاً وسليماً. فالأكثريّة العظمى من البشر في مجتمعاتنا بشكل عام، ومن المجتمع الشيعي بشكل خاص، ما زالت في وضع اجتماعي وثقافي متخلف؛ وما زالت السيادة الثقافية معقودة اللواء للنخبة من الشيعة، فالثقافة والوعي لم ينتشرا، حتى هذه اللحظة، على المستوى الأفقي في هذه المجتمعات.

لهذه الأسباب نرى أن تطبيق مبدأ الضرورة العقلية في المعرفة، و ليس مبدأ التسليم العقلي - كما تراه العقيدة الشيعية - لن يتم إلا في دائرة النخبة المثقفة في مجتمعاتنا؛ وإذا كان المقصود إلزام هذه الدائرة بوجوب المعرفة العقلية في الأصول، فإن المسألة تبدو واقعية،

على الرغم مما يولد استقلال العقل للفكر الديني من متاعب لا تحصى. ولكن ليس المقصود، في وضع هذه القاعدة دائرة النخبة، وإنما المقصود بالقاعدة كل الشيعة، بل كل المسلمين،

سواء كانوا في دائرة النخبة المثقفة أم في دوائر الأميين و البسطاء.

ولاستحالة هذا واقعياً، كانت الدعوة للارتقاء بالوسائل الكفيلة، التي تسمح باستخدام العقل استخداماً سليماً، مطلوبة بالحاج. أما إذا لم تتوفر هذه الوسائل، و بالتالي إذا لم تقترن نظرية المعرفة العقلية بوضوح مع خطة للارتقاء بالعقل إلى المستوى المطلوب، فإن نظرية المعرفة العقلية تكون قد اقتربت من المستوى اللاواقعي.

فنظرية المعرفة عند الشيعة لا تقوم على قاعدة المعرفة العقلية على الرغم من أنها غلّفت بزخرف القول، وإنما في الحقيقة تقوم على مبادئ المعرفة التسليمية المغلفة بشكليات عقلية غير ذات مضمون فعلي. وهي بالتالي غير واقعية لأنها لا ترتبط بأي مخطط تربوي نظري يصلح للتطبيق في سبيل الارتقاء بوسائل تطوير القدرات العقلية التي تؤهل الإنسان لاستيعاب أصول دينه بالعقل.

جاءت لا واقعيتها من أنها فرضت على المكلف أن يعرف أصول دينه بواسطة العقل وليس بأية واسطة أخرى في الوقت الذي فرضت عليه معرفة فروع دينه بالتقليد. فهي قد افترضت أن هناك من لا تحوله قدراته العقلية أن يستنبط الأحكام الفرعية، فأوجبت عليه تقليد أحد المجتهدين تحت طائلة أن تصبح كل عباداته باطلة؛ لكنه كان الأخرى بها أن تفترض أولاً أن هناك كثيرين ممن لا تحوّلهم قدراتهم العقلية أن يتعرفوا على أصول دينهم بالعقل -وهي أصول غيبية ماورائية بالكاد استطاعت صفوة النخبة من الفلاسفة أن تتجرأ على البحث عنها- فكان على من حددوا نظرية المعرفة عند الشيعة، إذا أرادوا أن يفسحوا للعقل دوراً وهي لفئة كريمة منهم، أن يقولوا بوجوب العقل في معرفة أصول الدين لمن استطاع إلى العقل سبيلاً، وإذ ذاك تختلف الجوانب التي يمكن مناقشتها من جوانب أخرى.

وإننا لو نظرنا إلى كيفية تطبيق مبدأ الضرورة بالتقليد نجد أن على المقلد (بكسر اللام) أن يستطيع التمييز بين مجتهدين اثنين أو أكثر ليرى من يجب عليه أن يقلد منهما، وذلك بعد أن يتأكد من منهما يحوز على الشرائط المطلوب أن تتوفر في المجتهد، وهي شرائط كثيرة، يخضع بعضها لمبدأ النسبية في الظرف والمكان، وبعضها الآخر يتطلب -للتأكد من توافرها في المجتهد- إعمالاً للعقل؛ وإن ما هو مطلوب من المكلف أن يقوم به، لكي تأتي عباداته غير باطلة، يضعه أمام مشكلة عقلية أخرى في الوقت الذي نسعى فيه إلى إيجاد حل لمشكلة عجزه العقلي عن الاجتهاد نفسه، لأنه من يستطيع التمييز بين مجتهدين عليه أن يعلم بما لديهما من علم لكي يستطيع أن يعرف من هو الأعلم منهما!!!

إن الله عندما يدعو إلى استخدام العقل، فلأن العقل هبة منه إلى كل عباده؛ و بما أن العقل موجود بالقوة عند كل إنسان، فإنه لن يُوجد بالفعل إلا عبر تربية دؤوبة من قبل المجتمع؛ وأن يكون على رأس مبادئ هذه التربية مبدأ الاعتراف بسلطة العقل و حرته، وليس تكبيله بمسلمات و مُحرمات، خاصة في المسائل الروحية الغيبية. و من هنا، إذا آمنا بأن العقل هبة من الله، أصبح من واجب المؤسسات الدينية، قبل غيرها، أن تخطط لوسائل التربية التي تؤهل الإنسان حتى يصبح قادراً على استخدام إمكانيات عقله و قدراته لكي يستطيع استخدامها بعيداً عن أية مسلمات أو محرمات مسبقة لها علاقة بالروح والغيب.

تكمن المشكلة في أن الأكتيرية الساحقة من الذين اعتنقوا العقيدة الدينية مستسلمين ومقلدين، ليسوا بالمستوى العقلي الكافي ليستخدموا مبادئ المعرفة العقلية، وإنما ينطبق عليهم مبدأ الضرورة في التقليد، و لهذا فإن مبدأ المعرفة الإيمانية التسليمية بالأمر الروحية والغيبية هو المبدأ الأكثر واقعية في أصول المعرفة الدينية بشكل عام.

لكن بانتظار بناء الإنسان المؤهل لاستخدام مبدأ الضرورة في المعرفة العقلية للأصول والفروع، ما هي وسائل تنظيم المجتمع في ما له علاقة بالمسائل العبادية والإيمانية ؟  
بانتظار ذلك نرى أن إعادة النظر في قوانين و مبادئ المعرفة الدينية الفارقة بالمسلمات و المحرمات التي تؤثر نفسياً على المتدين أكثر من استثارة تفكيره و قواه العقلية. وها يبقى المؤمن مشدوداً بالخوف ليصبح تابعاً بفكره وتصرفاته للعالم/ الفقيه الديني الذي يحرص على إبقائه في دائرة ثابتة محاطة بأسوار من المحرمات، فهو لن يستطيع أن يخرج منها بدون أن يتلوث بالإثم والمعصية. وبهذا يتحول المكلف/المقلد (بكسر اللام) إلى إنسان يدفع من حرية فكره، هذا فيما لو بقي لديه أية فسحة من حرية الفكر، خشية منه إذا ما تجاوز تعاليم دينه / مذهبه أن يخسر سعادته في الدنيا و جنته في الآخرة. وعلى أساس هذا الواقع يرقن المؤمن بالدين بعقله وفكره لسلطة رجل الدين/ المجتهد/ الفقيه...

يتساوى في التبعية للفكر الديني كل من المقلد (بكسر اللام) و المقلد (بفتح اللام)؛ فالتراتبية في مصادر المعرفة الشيعية - الكتاب و السنة والإمام- مُلزَمة للشيعي الفقيه المجتهد كما هي مُلزَمة للشيعي (المقلد)، و سواء كانت وسائل المعرفة عندهما قائمة على العقل أو على التقليد. و قد يُقال بأن المذهب الشيعي أفسح مجال الاجتهاد، و الاجتهاد يمنع الجمود في الأحكام الفرعية إذا ما تغيرت الظروف أو تطوّرت، و هو في المذهب الشيعي تعريفاً: "النظر في الأدلة الشرعية لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية"<sup>(١)</sup>.

وللاجتهاد صفة تقرب من القداسة، وله علاقة مع الغيبية، وقد وصفه موسى الصدر بقوله: "الغيبية في أساس الحكم الديني هي سبب القداسة والخلود والإخلاص؛ وإن الاجتهاد

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٨.

نظرة إلى الأرض ضمن الإطار الغيبي المطلق السماوي للحكم... الاجتهاد انتماء إلى السماء<sup>(١)</sup>.

وإن اعترض معترض على حكم مجتهد/فقيه، فهو اعترض ليس بذی بال، لأنه-حسب نظرية المعرفة الشيعية- لا يترتب على الحكم/الفتوى أية نتائج سلبية على المجتهد/الفقيه لأنه مجتهد "وليس كل مجتهد مصيب بل لله في كل واقعة حكم، أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه، فإن لم يكن المجتهد مقصراً في اجتهاده فأخطأ فهو معذور"<sup>(٢)</sup>. أما لجهة المقلد (بكسر اللام) فإنه مأمور بتقليد أحد المجتهدين، فلا ضير، إذا، من خطأ يقع فيه المجتهد نتيجة اجتهاده، أو للمقلد نتيجة تقليده.

لفتح باب الاجتهاد إيجابية في تطوير الأساليب والوسائل الفقهية بما يتناسب مع تطور الحضارة، و مع اختلاف المجتمعات بعضها عن البعض الآخر، وبما يحقق العلاقة المنطقية بين "المنقول والمعقول". فموضوع الاجتهاد مسألة تبدو في ظاهرها دعوة للتطور وهي أصابت عندما حسبت أن هناك طبيعة متغيرة للعصور، و أن المجتمعات متغيرة غير ثابتة، و على الأحكام الإسلامية أن تجاري هذا التطور. فهل نجد، فعلاً، أن مضمون الاجتهاد هو كذلك؟

إذا كان بحثنا لا يتسع لاستعراض كل ما يدعونا إلى القول أن ظاهر الاجتهاد كما يتبادر إلى الذهن- ليس هو المضمون الحقيقي المقصود. فقد تكفي الإشارة إلى أن الاجتهاد يتعلق فقط بتحصيل الأحكام الفرعية من خلال قياسها على الأحكام الأساسية؛ والأحكام الأساسية لا تتغير من مجتمع إلى آخر، أو من عصر إلى عصر، فهي صالحة لكل زمان ومكان.

لماذا التعددية في المجتهدين في الوقت الذي تتميز فيه الدعوة الإسلامية بأنها إلهية وواحدة؟

من الواضح أن الاجتهاد حق لكل مسلم على شرط أن يكون حائزاً على شروط حددتها كل فرقة إسلامية لنفسها. فالعقيدة الشيعية أعطت الحرية بالاجتهاد للحائز على الشرائط، و لم تشترط حصر الاجتهاد بعدد محدود من المجتهدين، و هذا يسمح بتعددية الاجتهادات، على أن هذه التعددية و إن دلت على حرية نسبية للمجتهدين، فإنها تقود، غالباً، إلى عدد من الإشكاليات العملية:

إذا أعطى مجتهدان رأيين مختلفين في قضية واحدة، فإن هذا يدل على حرية الرأي؛ لكن تبدأ المشكلة عندما يقع المقلد (بكسر اللام) أمام اختيار أي من الرأيين، فهو بلا شك سوف يقع في حيرة من أمره.

(١) نقلاً عن: محمد جواد مغنية: الإسلام بنظرة عصرية: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٨: ط٢: ص ٧٥.

(٢) الأمين، محسن: م . س : ص ١١٢.

فإذا قيل: ليأخذ برأي الأعلّم منهما، فكأننا نكون قد أعفيناه من مشكلة أن يجتهد لنفسه لنضعه أمام مشكلة أن يحكم لهذا أو لذاك بالأعلمية، ومن يريد أن يمتحن أحداً عليه أن يكون إما بمستواه العلمي - كحد أدنى - أو أن يكون أعلم منه !!! فنقل المسلم من مشكلة و تسليمه لمشكلة أخرى ليس حلاً منطقياً على الإطلاق، بل هو تعقيد للمشكلة وليس حلّها.

إن القول بضرورة الاجتهاد، والسماح للمجتهدين بالنظر في المسائل الفرعية هي إحدى ركائز الاجتهاد الأساسية؛ لكن من الواضح أن هذه الحرية غير منظمة إذا أخذنا بالحسبان احتمال بروز التناقض بين مجتهدين أو أكثر حول مسألة واحدة.

ونرى أيضاً أن مبدأ الحرية في الاجتهاد، الذي أُعطي للمسلمين، قد سُلِبَ منهم مرة أخرى، و تمّ ذلك عندما أمروا (بضمّ الهمزة) بإطاعة المجتهد لأن الراد عليه - كما يقول المظفر - "راد على الإمام، و الراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حدّ الشك بالله كما جاء في حديث عن صادق آل البيت (ع) " (١).

لكن ماذا عن تنظيم العلاقة بين الفقهاء المجتهدين ؟ و ماذا لو كان مبدأ الشورى هو الحالة الناعمة لتلك العلاقة ؟ و هل يتعارض هذا المبدأ مع نسق المعرفة الشيعية القائمة على المصادر التراتبية ؟

إن المعرفة الشيعية - كجزء من المعرفة الإسلامية - ذات مصدر إلهي تنتقل إلزاماً إلى النبي، و من النبي تنقل إلزاماً إلى الإمام، و من الإمام تنتقل إلزاماً إلى الفقيه/ المجتهد، و من الفقيه تنتقل إلزاماً إلى المقلدين، و هكذا تأخذ كل مرتبة في سلسلة مصادر المعرفة عن المرتبة التي سبقتها.

فاستناداً إلى أصول المعرفة عند الشيعة، هل كانت هذه الأصول ذات تأثير على الاتجاهات السياسية عند الشيعة ؟ وما هي هذه التأثيرات ؟

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩ .

#### IV- الاتجاهات السياسية في الفكر الشيعي.

بداية، نعتقد أن الأديان السماوية جاءت لتنظم علاقة الإنسان بخالقه من خلال العبادات - كاتصال روحي بين الخالق والمخلوق. ثم لكي تنظم علاقة الإنسان بالإنسان في إطار الأخلاقيات الاجتماعية، مثل المعاملات والحدود.

ونحسب، أيضاً، أن النهج المعرفي لمجتمع من المجتمعات هو الذي يحدد سلوكيات أفراد هذا المجتمع تجاه مختلف المظاهر، التي لها علاقة بالأعراف والأنساق الاجتماعية السائدة فيه، وهذا ما يؤكد عليه علم اجتماع المعرفة من حيث كونه العلم الذي يتناول علاقة حركة الأفكار مع تجربة المجتمع، وكيفية تشكّل هذه الأفكار، والطريقة التي تتبنى فيها بعض الجماعات والطبقات مجموعة من الأفكار فتصبح نسقاً فكرياً مشتركاً بينها يُعبّر عن مصالحها ورؤيتها للكون، ويحدد سلوكها السياسي، بل والاقتصادي في كثير من الأحيان.

ونحسب، أيضاً، أن المجتمع الديني هو مجتمع مُشَبَّع بالمسلّمات والماورائيات، وهذا ما يجعل العلاقات الاجتماعية بين أفرادها محكومة بمحسب الخوف من الحساب في الآخرة، أي أن هذه العلاقات ليست سوى تمهيد لما سوف تكون عليه الحياة بعد الممات.

فسلوكيات الفرد في المجتمع الديني، إذاً، محكومة دائماً بروادع الخوف من العقاب الإلهي، وهي لا تملك دافعاً في ذاتها. وإننا نحسب أن دوافع الثواب والعقاب تلامس الجانب النفسي والوجداني عند الإنسان في الوقت الذي تتركب فيه الطبائع البشرية من عقل ووجدان؛ فتنتج تنمية مُركَّب على حساب الآخر اختلالاً في التوازن الدقيق الواجب توفره في بناء الإنسان.

لذلك نحسب أن البحث في الاتجاهات السياسية لجماعة، أو طائفة أو مجتمع ديني، يستند إلى عاملين أساسيين:

- الأول: مدى ارتباط الفرد بالجماعة من خلال ما تحدده أطرها الفكرية.

- الثاني: مدى ما تحدده الأطر الفكرية من أدوار للفرد في داخل جماعته من جهة، وتحديد الإمكانيات والطاقات التي على الفرد أن يبذلها لكي يلعب دوره بنجاح في داخل دائرة جماعته من جهة أخرى.

يرى مونتغمري وات، في سبيل توضيح العلاقة بين الدين والسياسة، أنه من المفيد أن ندرس مكانة الدين في حياة الفرد أولاً؛ لذلك يجد أن للدين موضعاً مركزياً في حياة الإنسان؛ كما وإن الأفكار الدينية، التي آمن بها إنسان ما، تشكّل إطاراً فكرياً ينظر من



خلاله إلى ما يجري من أحداث، وإنه يمنح الإنسان، أيضاً، أهدافاً عامة في الحياة، و يساعد على تركيز طاقاته سعيًا لتحقيق تلك الأهداف.

لن تكون الطاقات والأهداف خارج إطار الجماعة، لأن الدين كلما عزز الاستقلالية الفردية ( كأن يهتم بمسائل الأخلاق الفردية بمعزل عن الطقوس و العبادات ) ابتعد عن السياسة. فلهذا، و على الرغم من أن الإسلام قد شدد - في بداياته الأولى - على المصير الأزلي للإنسان بخلوده في النعيم أو الجحيم، منطلقاً في ذلك على أساس فردي، إلا أنه قد حرص المسلم على المحافظة على عراه الوثيقة مع الجماعة.

هنا نجد تعاضد الأمة أو الجماعة إسهاماً رئيساً للدين الإسلامي في المجال السياسي؛ وعرف الإسلام تأثيراته السياسية، ذات الطابع العرضي أو الطارئ في الحج إلى مكة - مثلاً - أو في صلاة يوم الجمعة، بما توفره من إمكانية اللقاءات الدورية بين المسلمين، وإمكانية استغلال هذه اللقاءات لنشر الأغراض السياسية في كلمات الخطباء<sup>(١)</sup>.

وكلما توسعت الدولة الإسلامية، كان المسلمون يكتسبون مفاهيم جديدة نتيجة احتكاكهم بالشعوب الأخرى -بتقاليدها و عاداتها و حضارتها- فكان هذا الاحتكاك يولد تفاعلات كثيرة، مثل ما حصل نتيجة الاحتكاك مع الفلسفة اليونانية، و مع الأشكال الفارسية للإدارة والحكم

فتوسع الدولة الإسلامية كان سبباً في ظهور عاملين أثرا في البناء السياسي للمفاهيم الإسلامية: أحدهما هو اكتساب مفاهيم جديدة نقلها المسلمون العرب من حضارات الشعوب الأخرى. أما الثاني فكان البروز الحاد للصراع على السلطة، بحيث كان هذا الصراع مصدراً للتراعات الدموية<sup>(٢)</sup>. أما الاجتهادات الفقهية فكانت كثيراً ما تستخدم هذا الطرف أو ذاك في هذا الصراع.

يرى هاملتون جب، في أثناء مراجعته للفكر السياسي الإسلامي عند الفقهاء المسلمين، أن هذا الفكر - في الواقع - ينفي قبول أية نظرية قبولاً حاسماً قاطعاً، و إنما يضع قاعدة فحوها: إن الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة و يحرص على أن تُطبّق عملياً. فإذا سلّمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهاية له من الاختلافات، فلهذا تختلف الحقيقة الداخلية "اختلافاً يَبِينُ عما يظهره الفقهاء من صيغ خارجية. إذ كان هناك صدع معيّن بين المضمون الحقيقي للفكر الإسلامي وتعبيره الفقهي لدرجة تندر معها إمكانية استخلاص الحقيقة من الشكل الخارجي"<sup>(٣)</sup>.

(١) وات، مونتغمري: م. س : ص ص ٤٤-٤٦.

(٢) عمارة، محمد: م. س : ص ٢٠٦.

(٣) جب، هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٩: ط ٣: (تعريب د. إحسان عيسى): ص ص

فالإسلام الرسمي قد أغلق على نفسه، أيضاً "في تحديدات دوغمائية قاسية لا تُناقش، [وقد] أسبغ عليها صفة الحقائق التبولوجية الخالصة في حين أن الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسولوجية-ثقافية، ويتنافس على اقتناص السلطة وممارستها"<sup>(١)</sup>.

من هنا نجد عدداً من الباحثين قد اتفقوا على أن الإسلام قد شهد فورة قبّاضة في المجادلات الفقهية امتدّت إلى مئات السنين، ولكن مضمون هذه المجادلات لم يكن مضموناً دينياً خالصاً، وإن كان ظاهراً يدل على ذلك، وإنما كانت تتطلع إلى غايات وأهداف سياسية، وإن ما دفع بفقهاء المسلمين إلى هذه الخلافات هو أن التجربة التي عاشها الإسلام والمسلمون في عهد النبي، كانت تجربة جديدة و ساحتها ضيقة إذ إن النبي محمداً "عاش عشرين عاماً كاملة مع من حوالياه تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه. هذه التجربة التي يمكن تسميتها ب (تجربة مكة والمدينة) انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد"<sup>(٢)</sup>.

كان أهم ما أفرزته مرحلة ما بعد وفاة النبي على صعيد المفاهيم السياسية الإسلامية مسألتين: توسع الدولة الإسلامية واحتكاكها مع الحضارات الأخرى، و صراع طويل على السلطة بلغ حدوداً دموية. فكان الشيعة، بشيئ فرقههم، في أتون هذا الصراع، بل إنهم كانوا من العوامل الأساسية في تفجيره. فكيف أثر الفكر الشيعي بما حصل، وكيف تأثر به على صعيد الاتجاهات السياسية؟ أو ما هو التفاعل الجدلي الذي حصل بين الفكر الشيعي السياسي وبين ظروف نشأته، وما هو مدى تأثير هذا التفاعل على تكوين وبناء الفرق الشيعية؟

بعد أن عاجلنا الظروف الفكرية لنشأة هذه الفرق وتكوينها، يواجهنا السؤال التالي: هل كان لنظرية الشيعة في المعرفة تأثير على اتجاهاتها السياسية، أم أن الصراعات السياسية هي التي أثّرت في بناء هذه النظرية؟

وجدنا في أثناء دراستنا أصول المعرفة عند الشيعة أن نسق المعرفة عندها قائم على المصادر التالية:

- **المصدر الأول** إلهي ينتقل إلى النبي بواسطة الوحي، حيث يقوم بتبليغه كما ورد ويقوم بتفسير ما أغمض منه.

- **المصدر الثاني** وهو ما يُعرّف بالسنة النبوية، أي ما قام به النبي من أعمال وأحكام.

- **أما المصدر الثالث** فيُنقل عن الإمام المعصوم، الذي يستند بدوره إلى المصدرين الأولين، فيُنقل ما جاء فيهما بأمانة ودقة؛ ويُصدر أحكاماً بما لم يرد في المصدرين الآخرين مستعيناً بمعرفته القدسية.

(١) أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي-الإسلامي: مركز الإنماء القومي: بيروت: ١٩٨٦: ط١: (تعريب هاشم صالح): ص ٢٨٦.

(٢) م. ن: ص ٢٨٠.

- ويأتي الفقيه مصدراً رابعاً، وقد أعطيَ صلاحية الاجتهاد في الأحكام الفرعية. ومن هنا كان نسق المعرفة الشيعية أحادي المصدر، وكل مسلم يتلقى المعرفة من غير هذه المصادر يتعد عن جادة الصواب في الدين إلى حد الشرك بالله. وبالإجابة عن تساؤلنا حول مدى تأثير الفكر الشيعي على اتجاهاتهم السياسية فقد نجد جواباً واضحاً في ما ذهب إليه هذا الفكر من أن الفقيه المجتهد، الدرجة الأخيرة في تراتبية مصادر المعرفة الشيعية، ليس مرجعاً في الفتيا فقط بل له الولاية العامة في الحكم و الفصل والقضاء.

إن نظرية المعرفة عند الشيعة هي أساس لنظريتهم السياسية، وهي التي تحدد الاتجاهات السياسية؛ لذا نرى أن لرجل الدين الفقيه/المجتهد السلطات نفسها في شؤون الدين كذلك في شؤون الدنيا. وسلطاته تلك مطلقة و محصنة بالإرادة الإلهية، لأنه -كما يقول المظفر- "هو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، و الراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله كما جاء عن صادق آل البيت (ع)"<sup>(١)</sup>.

على العكس من الشيعة الإمامية اختبرت فرقنا الشيعة الزيدية و الإسماعيلية نظريتهما بل استطاعت كل منهما أن تؤسس نظاماً سياسياً دام بعض القرون، ولأهما غير مرتبطتين مباشرة بموضوع بحثنا من جهة، و لأن أسس معرفتهما السياسية تختلف عن تلك التي لدى الإثني عشرية من جهة أخرى، فإننا لم نولهما الأهمية الكافية في هذا البحث. لكنه لم يتسن للشيعة الإثني عشرية أن يختبروا نظريتهم في السياسة، إذا ما استثنينا بعض تجاربهم العابرة والقصيرة المدى مثل فترة خلافة علي بن أبي طالب على الرغم من أنها سبقت كثيراً مرحلة نضوج تلك النظرية والتجربة المعاصرة في إيران التي لم تأخذ حتى الآن مداها التجريبي المعقول.

أما ما بين التجريبتين، ومنذ أيام جعفر الصادق، فقد أرجأت الشيعة الإثني عشرية الثورة و تجريد السيف لتغيير نظم الحكم السياسية و إقامة الدولة الشيعية كما ينظر لها الشيعة أنفسهم. وكان سبب الإرجاء أن أقرَّ الإمام جعفر الصادق مبدأ الثقة. وهنا يفسر المظفر العوامل التي أجبرت الصادق كي يقول بمبدأ الثقة، وهي أنه لما لاقى أئمة الشيعة من ضروب المحن، وصنوف التضيق على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة أو أمة أخرى، اضطروا في أكثر عهودهم للعمل بمبدأ الثقة وذلك بمكائمة المخالفين لهم، وترك مظاهرهم وستر اعتقاداتهم وأعمالهم المختصة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الفرز في الدين والدنيا. ولهذا السبب امتازوا (بالتقية) وعرفوا بها دون سواهم.

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

وعلى كل حال - يضيف المظفر - ليس معنى التقية عند الإمامية أنها تجعل منهم جمعية سرية لغاية الهدم والتخريب؛ كما أنه ليس معناها أنها تجعل الدين و أحكامه سراً من الأسرار لا يجوز أن يذاع لمن لا يدين به. فالتقية مبدأ أقره الأئمة، و لأن الشيعة يهتدون بهديهم أمروا بها و فرضوها وقت الحاجة، وهي عندهم من الدين استناداً إلى قول الصادق (من لا تقية له لا دين له)<sup>(١)</sup>.

فالتقية، إذاً، تدبير إحترازي لمنع تفاقم الاعتداء والقهر على جمهور الشيعة من قبل السلطات التي تدين بغير مذهبهم، وهي بالتالي مبدأ قال به أحد الأئمة، ولا مجال للعمل إلا على أساسه.

أرجأ الشيعة الإمامية الثورة ضد الأنظمة السياسية، و عملوا على هدي مبدأ التقية، حتى العام ٢٦٠هـ، ومن بعد ذلك التاريخ حصل تطور على غاية من الأهمية بفعل اختفاء الإمام الثاني عشر - محمد بن الحسن المهدي المنتظر - وهو ابن خمس سنين، فتوقفت سلسلة الأئمة عنده، فأرجأت الشيعة الثورة ليس بفعل مبدأ التقية هذه المرة بل لأن الإمام المنصوب غاب لأمر مقصود ولا يجوز قيام نظام سياسي إسلامي إلا بعد ظهوره.

و هكذا عاش جمهور الإثني عشرية في المجتمعات الإسلامية، و عبر التاريخ الإسلامي: شيعة مستقلين في المذهب الديني، الذي يأخذونه كمقلدين عن فقهاءهم ومجتهديهم، ورعايا في السياسة يخضعون (للدول) لا يؤمنون بصلاحيها، ويرونها (دول) جور و سلطات استبداد و هم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول لا لضعف ورهبة، فقط، بل لأن الثورة عندهم مؤجلة ومرهونة بظهور الإمام الغائب<sup>(٢)</sup>.

إن مبدأ التقية، وبالتالي غياب الإمام الثاني عشر، أوجدوا شعوراً في الحياة السياسية عند الشيعة؛ و هذا الشعور كان سبباً في ولادة تيار شعبي أخذ يتساءل: إلى متى يبقى الشيعة خارج دائرة الفعل السياسي الإسلامي؟ و هل يجب أن يبقوا في حالة انتظار - طال أمدها - إلى حين ظهور المهدي المنتظر؟

أما التيار الأساس فبقي ملتزماً حالة الانتظار، وما زال ينهج نهجها.

بقيت الاتجاهات الفكرية الشيعية موحدة في مصادرها الأساسية، و لكن تباينت عندهم الاتجاهات السياسية حينما ساد - في مرحلتنا المعاصرة - تياران سياسيان يدافع كل منهما عن اتجاهاته بنصوص إسلامية عامة و بنصوص شيعية خاصة: التيار الأول ويُعرف "بولاية الفقيه"؛ أما التيار الثاني فهو التيار المحافظ الذي يرفض القول بهذه الولاية، ويستمر برفضه ما دام الإمام المهدي غائباً.

(١) م . ن : ص ص ١٢٣ - ١٢٥.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين (ج ٢): نقلاً عن محمد عمارة: م . س : ص ص ٢٢١ - ٢٢٢.

### -التيار الأول:بناء الدولة الإسلامية على قاعدة ولاية الفقيه:

لقد طال غياب الإمام المهدي المنتظر، و بقي الشيعة في حال انتظار طويلة ملتزمين مبدأ التقية، يمارسون الشعائر الدينية الإسلامية، و يخضعون لسلطات لا يؤمنون بصلاحتها. ولأنه "في عصر الغيبة كان الشيعة و فقهاؤهم مشرّدين غالباً في شدة و تقية، فكانوا آيسين من رجوع الحكومة إليهم، ويرون كأنه بمنزلة أمر ممتنع"<sup>(١)</sup>. وقد انقرض ملك بني العباس، ولم يظهر أحد من أهل البيت يشير بالتقى، و يعمل بالهدى<sup>(٢)</sup>. و قد أخذت مدة الانتظار تطول، و لطول المدة أخذت تتحول إلى تساؤلات عند بعض فقهاءهم، فلجأ هؤلاء الفقهاء إلى اتخاذ مواقف بقيت إلى حد ما مجهولة و محصورة في نطاق ضيق، إلى أن وصلت إلى حدود الإعلان و النشر و المناقشة ثم إلى الدعوة جهراً؛ و كان أبرز ما انبثقت عنه تلك المرحلة هو الدعوة التي أقرت بجواز أن يتولى الفقيه مسئوليات الإمام في فترة غيابه.

رأى بعض رجال الدين الشيعة، وأبرزهم الخميني، أن عصر الغيبة الكبرى طال أكثر من ألف و مائتي عاماً تقريباً، و قد تطول أكثر من ذلك قبل الظهور؛ و رأى أن للإسلام "أحكامه النظامية و السياسية و قوانينه الإدارية و العسكرية التي لا تزال صالحة للتطبيق على الحياة العامة من غير تحوير شعرة [و لا ينقصها إلا أنها] بحاجة ماسة إلى ضامن إجراء مبسوط اليد، نافذ الكلمة، مطاع على الإطلاق [وإن الإسلام قد] فوّض تولي أمور المسلمين إلى الفقهاء العدول [و] إن وظيفة الفقيه العارف بأحكام الشريعة هي النهضة و الانتفاضة وإعلاء كلمة الله في الأرض و المجاهدة و تطهير أرض الله من أعداء الله"<sup>(٣)</sup>.

أما في المرحلة التي جاءت بعد غيبة الإمام المنتظر، و هي مرحلة انتظار عودته، فيرى الخميني أنه ولدت دعوات مستمرة لفصل الدين عن الدولة وعن السلطة السياسية، وأن المستفيد من ذلك هو المستعمر الذي أراد فصلهما مع أن النبي محمداً، و الخلفاء الراشدين، قد مارسوا بأنفسهم شؤون سياسة البلاد، فالمستعمر يهدف من وراء دعوته "إلى إبعاد رجال الدين عن ساحة السياسة، وعن التدخل في شؤون الدولة إطلاقاً، لكي ينطلق عملاء الاستعمار في أعمالهم التعسفية"<sup>(٤)</sup>. وقد رأى الخميني، كذلك، أن بعض رجال الدين الشيعة قد خضعوا لهذه الدعوات؛ فهم برأيه يحتاجون إلى التفرّيع، و قد خاطبهم بقوله: "الدعايات الأجنبية هي التي بلغت بكم هذا المبلغ الهابط، و هيأت لكم هذا الوضع المخزي،

(١) المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه (ج ١): الدار الإسلامية للطباعة: بيروت: ١٩٨٨: ط ٢: ص ٤٢١.

(٢) م . ن . ص ٤٢٢.

(٣) الخميني: م . م . ص ٤٢.

(٤) م . ن . ص ص ٣١-٣٢.

وعرفتكم إلى الملأ الأعلى شريعة مُتَزَمَّة تجمَّعت في النجف وقم، وما شأها والتدخل في سياسة البلاد"<sup>(١)</sup>.

يُحصر الخميني أسباب التأخر في بناء الدولة الإسلامية في سببين اثنين: أولهما الاضطهاد الذي عانى منه الشيعة الشيء الكثير عبر التاريخ الإسلامي؛ أما الثاني فتأمر من المستعمر واستجابة من فقهاء الشيعة إلى فصل الدين عن السياسة. وهو إذ يحدد هذين السببين ويحصر المشكلة فيهما، ينسى أن مبدأ التقية قد وضعه الإمام جعفر الصادق -باني الأسس للعقيدة الشيعية ومن بعده ساد الاعتقاد بين فقهاء الشيعة بأن التقية هي من أسس المذهب لأن (من لا تقية له لا دين له)، وهل التقية إلا فصل للدين عن السياسة؟

قبل أن يُحسم الجدل عند الشيعة حول هل يجوز لهم أن يؤسسوا دولة إسلامية ويمارسوا السلطة السياسية في زمن الغيبة أو لا يجوز، يرى الخميني أنه في تأخير تأسيس الدولة الإسلامية حتى ظهور الإمام مؤامرة على الإسلام والمسلمين. لكن مضمون الحكم وأساسه ليس موضوع جدل، ومن هنا يرى الخميني أن القوانين "جاءت من عند الله لغاية تطبيقها على الحياة... [و ما على الولاية سوى] ... تنفيذ الخطة القائمة من دون مداخلية لآرائهم الشخصية في... - سواء الرئيس أم المرووس - التدخل في شؤون أحكام الله على الإطلاق... [و]... إن ولاية الأمر في الإسلام يتبعون الرسول الأعظم، والرسول يتبع القانون الإلهي الحكيم"<sup>(٢)</sup>.

تعرَّض مبدأ التقية عند الشيعة الإثني عشرية للنقد والتفريع والنقض من قبل عدد من رجال الدين الشيعة أنفسهم؛ وقالوا إنه أصبح بغير فائدة أو مغزى، ذلك، بعد أن عرفوا أن المستعمر هو المستفيد من التزام الشيعة به. والحل هو أن يَفُكَّ الشيعة ارتباطهم بمبدأ انتظار الإمام الغائب، لأن الانتظار مدة أكثر أصبح مسألة لا تجوز.

إن قساعة الخميني في وجوب بناء دولة إسلامية لتأمين مصالح المسلمين من خلال تطبيق الشرائع الإسلامية، كان من أهم الأسباب التي دفعت به لتحديد مبدأ انتظار ظهور المهدي، وإنه متى تأسست الحكومة الإسلامية على الفقهاء أن يتولوا السلطات الدينية والزمنية. فما هي الأسس العقيدية والسياسية التي يراها الخميني صالحة وقادرة على تشكيل نظام يدير شؤون المسلمين؟

يسرى الخميني أنه من غير الجائز على المسلمين أن ينتظروا ظهور المهدي أكثر مما ينتظروا. والسبب أن الإسلام يشكل مجموعة من القوانين التي جاءت من عند الله أولاً، ولأنه "لم يختلف أحد من المسلمين في ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية منذ الصدر الأول للإسلام"<sup>(٣)</sup>.

(١) م. ن: ص ١٣٧.

(٢) م. ن: ص ٥٠.

(٣) م. ن: ص ٣٥.

بعد أن اقتنع رجال الدين الشيعة الإيرانيون، بناءً لنظرية الخميني في ولاية الفقيه، بخطأ اتباع مبدأ التقية من جهة، وعدم جواز انتظار ظهور الإمام المهدي إلى ما لانهاية من جهة أخرى، وجدوا أن الوقت أصبح مناسباً لإعلان الدولة الإسلامية، خاصة - كما يحسب منتظري- أنه "بعدما شملت عناية الله المسلمين في إيران الإسلامية، صار البحث في الحكومة الإسلامية بشؤونها المختلفة ضرورياً" (١).

إستناداً إلى ذلك لم يكن الاختلاف حول ضرورة تشكيل الحكومة أو عدم تشكيلها هو المشكلة في أثناء غياب المهدي المنتظر، وإنما أصبحت تتعلق في توفر الظروف المناسبة أو عدم توفرها، لهذا بعد أن أصبحت الظروف مؤاتية في إيران أصبح لزماً على المسلمين - حتى في زمن الغيبة - ضرورة البحث عن الحكومة وفض الاختلاف "في نوعية تشكيلها، وفي الشرائط اللازمة في شخص الحاكم الإسلامي" (٢)؛ لأنه إذا اجتمع فقهاء المسلمين في هذا العصر "وأجمعوا رأيهم لكان بوسعهم تشكيل حكومة إسلامية عادلة من غير ريب" (٣).

لكن البحث في الشرائط اللازمة للحاكم، و الشرائط المطلوبة لبناء الدولة الإسلامية يصبح غير ذي مضمون في الحالة التي يظهر فيها الإمام المنتظر، لأنه بظهوره - كما يحسب منتظري- "يغنيها من هذه الأبحاث العريضة" (٤). و كأننا بمنتظري لا يخرج عن دائرة المنطق التخميني، فلا اليقين ثابتاً عنده في مبدأ انتظار الإمام، وليس يقيناً ثابتاً في نظرية ولاية الفقيه؛ فأيهما الجاهز للتطبيق فهو الأصلح للعمل بمقتضياته.

وهنا كيف تنظر الخمينية إلى الشرائط المطلوب توفرها في الحاكم الإسلامي في زمن الغيبة ؟

يرى المنتظري : "أن السيادة و الحاكمية لله تعالى فقط، و بيده التشريع و الحكم (إن الحكم لله). والنبي ﷺ أيضاً لم يكن له حق الحكم إلا بعد ما فوّض الله إليه ذلك، و لم يكن يتبع في حكمه إلا ما كان يُوحى إليه. والأئمة، أيضاً، قد انتخبوا من قبل النبي ﷺ بأمر الله تعالى بلا واسطة أو مع الواسطة، حتى إن الفقهاء في عصر الغيبة، أيضاً، نُصبوا من قبل أئمتنا (ع) لذلك، و إلا لم يكن لهم حق الحكم. و ليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلاً. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة" (٥).

ولأنه لم يتعين شخص الحاكم الإسلامي بالنص في عصر الغيبة، يحدد منتظري طريقة اختياره وشروطها، فهو يقول : "في عصر الغيبة إن كُتِبَ نصب الأئمة (ع) للفقهاء الواجدين

(١) المنتظري: م . س : ص ٤٢٣.

(٢) الحسبي: م . س : ص ٣٥.

(٣) م . ن : ص ٥٤.

(٤) المنتظري: م . س : ص ٤٢٣.

(٥) م . ن : ص ٤٠٤-٤٠٥. راجع، أيضاً: الخميني: م . س : ص ٦١.

للشروط بالنصب العام بعنوان الولاية الفعلية، وإلا وجب على الأمة تشخيص الفقيه الواحد للشروط و ترشيحه وانتخابه، إما بمرحلة واحدة أو بمرحلتين: بأن ينتخب أهل كل صقع وناحية بعض أهل الخيرة، ثم يجتمع أهل الخيرة وينتخبون الفقيه الواحد للشروط واليا على المسلمين<sup>(١)</sup>. ولكن إن أشكل أوتعسر على الأمة انتخاب الإمام بسبب اتساع البلدان، فيمكن أن يتم هذا الانتخاب على مرحلتين أو عدة مراحل<sup>(٢)</sup>.

فانتخاب الحاكم الإسلامي خاضع لشروط يجب أن تتوفر فيه، منها العلم والعدالة؛ وهما شرطان أساسيان "يجب توفرهما في شخص الزعيم الإسلامي: معرفته الكاملة بالقانون، وعدالته العامة بالتنفيذ"<sup>(٣)</sup>.

لكن معرفة الحاكم الإسلامي بالقانون ليست معرفة وضعية، وتنفيذه له ليس خاضعاً لأية قاعدة وضعية؛ وإنما "الأمر الذي يتوافق العقل والشرع عليه: لا حكم لغير القانون، فلا أحد يحكم الآخرين، ولا الجماعة يحكمون هم أنفسهم، إنما القانون الإلهي يتصدى بتنفيذه الحاكم الإسلامي الذي جاء تعيينه من قبل الله، والمتوفر فيه الشرطان الآتقان (العلم والعدالة)"<sup>(٤)</sup>.

فللحاكم الإسلامي، الذي هو الفقيه الجامع للشروط، والذي هو نائب للإمام، سلطة مُطلقة في أصول المعرفة الدينية، وله أيضاً السلطة المطلقة في المعرفة السياسية و تطبيق هذه المعرفة، فهو الذي يتولى "الزعامة الكبرى و الرئاسة العليا [و هو] المصدر للقيادة العليا الإسلامية... فالأمراء والقواد هم الممثلون لأوامر الفقيه الشاغل لمنصب الزعامة، الواقع في قمة الحكم، والبقية مأمورون مؤتمرون [وهو] المخوّل من قبل الله في إجراء الحدود"<sup>(٥)</sup>.

يصف المظفر صلاحيات الفقيه بما يلي: "[هو] نائب الإمام (ع) في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام... والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله"<sup>(٦)</sup>.

وللفقيه سلطات واسعة غير محدودة، أُعطيت إليه من الله تعالى، وهي - كما يراها الخميني: "إجراء الحدود وفصل قضايا الناس، والتصرف في بيت مال المسلمين، وفي شؤون المجتمع، والخلاصة: أن بيده أزمنة الأمور كلها، الله أعطاه هذا الاختيار، وأوكل إليه أمر الأمة"<sup>(٧)</sup>.

(١) م . ن : ص ٤٠٨.

(٢) م . ن : ص ٤٢٠.

(٣) الخميني: م . س : ص ٥٠.

(٤) م . ن : ص ٥١.

(٥) م . ن : ص ٥١.

(٦) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

(٧) الخميني: م . س : ص ٥١.



إن حاكماً إسلامياً بهذا القدر من الصلاحيات والسلطات المطلقة، والموكولة إليه من الله، كيف يرى القائلون بولاية الفقيه علاقته مع الفقهاء الآخرين ؟

يرى الخميني أن من واجب الفقهاء بما هم فقهاء، إذا كانوا في خارج السلطة، أن يجتمعوا ويتشاوروا ويفكروا في حلول لمشكل الأمة الإسلامية. أما إذا استولوا على السلطة فليؤكلوها إلى أفراد صالحين حتى وإن لم يكونوا فقهاء، ولكن على أساس أن يكون للزعماء الرئاسة العليا، أما الآخرون فيكونون لهم مشاورين<sup>(١)</sup>. ولكن الخميني يحدد علاقة الفقيه الموجود على رأس السلطة مع الفقهاء الآخرين، كما يلي : "إن ولاية الفقيه ليست مطلقة لتكون لكل فقيه الولاية على سائر الفقهاء في زمانه لينصب من يشاء منهم ويعزل من يشاء، وإنما له الولاية العامة دون هذه المرتبة"<sup>(٢)</sup>.

وكيف يرى أصحاب نظرية ولاية الفقيه العلاقة بين الفقيه الوالي وبين الإمام ؟ وهل في هذه العلاقة تطابق كامل ومطلق، أم أن هناك ما يستدعي التمييز ؟

يرى الخميني أن هناك فرقاً بين الفقيه من جهة وبين النبي والإمام من جهة أخرى؛ وإن " هذا الفرق يرجع إلى خصوصيات شخصية وملكات ذاتية ليست تمس جوانب الزعامة في شيء "<sup>(٣)</sup>. ويرى، أيضاً، أن الفقيه لا يداني النبي والإمام فضيلة أو مكرمة. ولكن يرى من جانب آخر أن هناك حدوداً للتطابق بين النبي والإمام والفقيه، حيث يقول إن: "الزعامة المحدودة بحدود القانون لا يختلف مجال تنفيذها بالنسبة إلى النبي ﷺ والإمام (ع) والفقيه. إن الحكومة تكون للعالم العادل: نبياً أم إماماً أم فقيهاً عادلاً"<sup>(٤)</sup>.

وهل يعني ذلك أن نصعد بالفقيه إلى مرتبة الإمام، أو التزول بالإمام إلى مرتبة الفقيه ؟ هنا يعتقد الخميني أنه، باستثناء الفرق بالخصوصيات الشخصية والملكات الذاتية، "لا فرق بين الإمام والفقيه في وظيفة القيام بإدارة شؤون المجتمع الإسلامي وفق القانون الإلهي العام"<sup>(٥)</sup>.

ولا بد، هنا، من الإشارة إلى أن للفقيه - من ضمن ولايته إضافة إلى ولاية أمور الدين والدنيا - مهمة الأمانة على أموال المسلمين، وعلى أموال فقراء السادة من آل الرسول. يهتم الشيعة اهتماماً خاصاً بالنسبة إلى أموال السادة، التي لها امتياز خاص وقد سُلِّمَت أمانتها للفقيه مباشرة من جهة، وإيداعها في فرع مستقل عن أموال بيت مال المسلمين من جهة أخرى. فحول هذه المسألة يقول الخميني : "إن صندوق الدولة الإسلامية ذو جوانب

(١) م . ن : ص ١٥١ .

(٢) م . ن : ص ٦٠ .

(٣) م . ن : ص ٦٠ .

(٤) م . ن : ص ٥٥ .

(٥) م . ن : ص ٦٠ .

وفروع: فرع تتجمع فيه الأحماس، وفرع تتجمع فيه الزكوات، وفرع تتجمع فيه الخراجات وهلمَّ جرّاً. فقد (تقرر) إعاشة فقراء السادة من آل الرسول ﷺ من صندوق الأحماس ترفقاً بمقامهم العلي أن يتناولوا من أوساخ الناس - كما في الحديث - و (تقرر) إعاشة سائر فقراء الناس من صندوق الزكوات<sup>(١)</sup>. أما إذا زاد السهم المدفوع للسادة أو نقص، فقد "جاء في الأثر أن فقراء السادة إذا زاد السهم المدفوع إليهم عن كفاية عامتهم يردون الزيادة إلى الإمام، وإذا نقص يكملهم الإمام من نفسه"<sup>(٢)</sup>.

بعد أن قمنا بعرض لمقومات نظرية ولاية الفقيه، لا بد من أن نتساءل: أين تلتقي ولاية الفقيه مع النظرية العامة في المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية، على المستويين العرفاني، والاتجاهات السياسية وأين تفترق عنهما؟

بما أن نظرية ولاية الفقيه التصقت، تاريخياً وسياسياً، بالخميني، فهي إذاً نظرية خمينية. واعتمدت في وجوب تطبيقها والعمل على هديها على المفاهيم التالية:

- لا يجوز انتظار المهدي المنتظر، وهو الذي طالت غيبته أكثر من ألف و مائتي عام، لأن غيبته قد تطول مدة مماثلة أو أكثر.

- للاستعمار مصلحة في فصل الدين عن الدولة، و انتظار المهدي لكي يقيم حكومة العدل هو منع رجال الدين من استلام السلطة.

- إن في الإسلام قوانين إلهية ثابتة لتنظيم شؤون الحكومة الإسلامية.

- إن الإسلام يواجه مشكلة تعيين أحد الفقهاء لتطبيق هذه القوانين.

أما بالنسبة إلى مبدأ ظهور المهدي فتجده في صلب نظرية المعرفة عند الشيعة، لأنه لا يجوز أن يطبق القوانين الإلهية سوى إمام معصوم، كي لا يقع الحاكم في أخطاء تضعف الثقة في التشريع الإسلامي. لذلك أصبح من الواجب انتظار ظهوره. أما النظرية الخمينية حول ولاية الفقيه فرأت في مسألة الانتظار ثغرتين:

- **الثغرة الأولى:** حيث يرى الخميني أن الشيعة انتظروا الظهور مدة طويلة وكافية فأصبح من غير الجائز أن ينتظروا أكثر من ذلك. فأصبحت المشكلة و كأنها مسألة نفاذ صبر، وإذا كان ذلك كذلك فهناك احتمالان لتفسير موقفه هذا:

الأول: أن يكون نفاذ الصبر من الانتظار هو المشكلة فعلاً.

الثاني: أن تكون مسألة الانتظار متعارضة مع القوانين الإلهية، التي توجب تعيين إمام معصوم لتطبيق هذه القوانين، كما تنص عليه العقيدة الشيعية الإثني عشرية.

(١) م . ن : ص ٣٨ .

(٢) م . ن : ص ٣٩ .

فإذا كان الاحتمال الأول هو الصحيح، فلماذا طال الصبر إلى مئات السنين ؟ أما كان من الأجدر توفير على مصالح المسلمين الكثير من الوقت المهدور سدى بسبب نظرية الانتظار ؟

أما إذا كان الاحتمال الثاني هو الصحيح فكيف ينظر الخميني إلى إيمان الشيعة بوجوب ولاية الإمام المعصوم ؟

لا نصوص عند الخميني نستند إليها في التحليل، وإنما طريقنا الوحيد هو تفسير ما يقول، أي قراءة ما بين السطور، فإن ما يريد أن يقوله يُعبّر عنه بنهج من المداورة وليس المباشرة كما سنرى.

يرى الخميني، كما نحسب، أن النظرية الشيعة في وجوب ولاية الإمام المعصوم كأساس في نظرية الانتظار (انتظار الإمام المعصوم الغائب) لا تخلو من ثغرات، وأهمها: - إن الله تعالى لو أراد أن لا يُولّي الحكم إلا لإمام معصوم لما كان عمل على تأخير ظهور المهدي مئات من السنين، وقد تطول المدة أكثر من ذلك؛ فلماذا الانتظار، إذاً ؟ أليست نظرية الوجوب في ولاية الإمام المعصوم - كما يدل نفاذ الصبر عند الخميني - مسألة وهمية أو مستحيلة ؟

فإذا كان يؤمن فعلاً بوجوب ولاية الإمام المعصوم، وأن ضرورة هذه الولاية ووجوبها منصوص عليه إلهياً، لكان من واجبه كشيعي أن ينتظر ظهور المهدي مهما طال الزمن، وإلا فإن نفاذ الصبر من انتظار تحقق أمر إلهي، هو الوقوع في معصية استعجال أمر الله الذي يكون قد عمل على تأخير الظهور لسبب لا يعلمه إلا هو. ولكن لشك في الإيمان حول نظرية الوجوب في ولاية الإمام المعصوم عجل بالتراجع عن ركن من أركان العقيدة الشيعية الإثني عشرية.

- يرى الخميني أن المستفيد من الانتظار هو المستعمر نفسه. وهنا نجد أن الخمينية تغلف ضعف إيمانها بنظرية ولاية الإمام المعصوم، ونظرية المهديّة، مداورة وليس مباشرة، بقولها إن المستعمر هو المستفيد من الانتظار لأنه يريد أن يفصل الدين عن السياسة بإبعاده رجال الدين عن تسلّم السلطات السياسية.

تطرح الخمينية هذا السبب لتبرير انقلابها، مداورة، على قواعد المعرفة الشيعية الأساسية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل كان الاستعمار، الذي يعنيه الخميني، موجوداً قبل العام ١٤٨هـ، حينما وضع الإمام الصادق مبدأ التقية ؟ وهل وضع هذا المبدأ ملاماً ومحاكمة للوضع السياسي، الذي كان قائماً آنذاك ؟

وهل كان الاستعمار موجوداً في العام ٢٦٠هـ - التاريخ الذي اختفى فيه الإمام محمد بن الحسن عن الأنظار - أو بعده بقليل ؟ وهل غير الفقهاء الشيعة هم الذين صاغوا نظرية

انتظار الإمام المهدي ؟ وهل هناك أي شك بنواياهم السليمة عندما وضعوا هذه النظرية ؟ وهل أسهمت أية جهة معادية للشيعية في وضعها ؟

إن نظرية ولاية الفقيه هي انقلاب على أسس المعرفة الشيعية على الرغم من المنطق التبريري الذي حاول أن يوفق قواعدها مع أسس المعرفة الشيعية الأساسية حتى لا تبدو متعارضة مع تراث مئات السنين من الحجج الفقهية لبناء نسق معرفي للشيعية يتميزون به عن غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

إننا من الذين يرون ضرورة التجديد في الفكر الديني العام، ومنه الفكر الشيعي، وهذا التجديد هو مسألة مطلوبة بالحاج؛ ومن هنا نرى أنه كان الأجدر بالخمينية أن تطرق باب التجديد مباشرة وليس مداورة، وأن تطرقه بصورة شاملة وليس بصورة جزئية؛ فالمدخل الجزئي للتغيير قد يردم ثغرات ليخلق ثغرات أخرى. ويأتي مُحاصرًا من اتجاهين: أولهما أنه لا يتوافق مع التيار المطالب بالتجديد الشامل، وثانيهما أنه لا يرضي التيار المحافظ. فسلبيات التجزئية في التغيير تأتي بنتائج تفتيتية جديدة في داخل المذهب الواحد لتخلق أسباباً جديدة للصراع.

إنه بعد أن تشك الخمينية بركن من أركان المعرفة الشيعية من حيث إجازتها الخروج من مبدأ بدأت تتضح استحالاته، وهو مبدأ انتظار ظهور المهدي؛ و من حيث تحميلها الاستعمار مسؤولية منع رجال الدين من استلام السلطة السياسية، تنطلق في عملية التنظير لمرحلة البناء الجديدة. فيقوم بناء السلطة السياسية الإسلامية- كما ترسمها نظرية ولاية الفقيه- على مسلمتين اثنتين:

- وجود الشرائع الإلهية الجاهزة للتطبيق.

- إحلال الفقيه محل الإمام المعصوم و ذلك بإعطائه سلطات مطلقة، تصل إلى مصاف سلطات الإمام.

كل شيء جاهز للبناء الجديد، فلن يخشى المسلم، بعد تشكيل الحكومة الإسلامية، من أية مشكلة؛ فهو لن يخشى أن يواجه ظلماً و لا جوراً. فليس عليه إلا أن يُسلم مصيره إلى السلطات المطلقة، تشريعاً وسلطة سياسية، من دون نقاش أو جدال أو حتى من دون الحاجة إلى استخدام مقدراته العقلية إذا وُجدت، لأن كل شيء مرسوم بدقة متناهية؛ فإن ظُلم المسلم في ظل هذه الحكومة فلخطأ من جنى يديه، و إن لم يواجه مشاكل فلأنه سلم أمره لسلطة الفقيه. وهل ما تقول به نظرية ولاية الفقيه إلا استحالة جديدة و انتظار جديد؟

فإذا كان صبر أصحاب نظرية ولاية الفقيه قد نفذ بعد ألف و مائتي عام، فكم هو مطلوب من أعوام الصبر كي تثبت نظرية ولاية الفقيه واقعيته وصحتها وعدالتها ؟

## – التيار الثاني: الاتجاه المحافظ لا يُعجز الولاية لغير الإمام المهدي المنتظر.

ترى النظرية الشيعية المحافظة أن الولاية تبقى محصورة بالأئمة المعصومين؛ وعلى الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب، الذي هو وحده مُكَلَّف بتطبيق أحكام الله. ويُعدُّ هذا التيار الأساس في العقيدة الشيعية، فلماذا قمنا بدراسته كاتجاه ثان، إذاً؟ لأن الأمر كذلك كان من منطق التسلسل أن ندرسه قبل أن نقوم بدراسة نظرية ولاية الفقيه، التي جاءت، زمنياً، بعده. لكن الأسباب المنهجية هي التي دفعت بنا إلى اتخاذ هذا المسلك.

لأن نظرية ولاية الفقيه لم تتل موافقة شيعية شاملة، ولأنها تشكل اليوم محوراً أساسياً في المناظرات الدائرة على الصعيدين الإسلامي العام و الشيعي الخاص، فقد وُجِّهَتْ إليها انتقادات واسعة، وأحدثت حركة اعتراض في داخل الدائرة الشيعية، فانقسم الشيعة بين مؤيد لها و معترض عليها، فكان لا بد من أن نسلك الطريق المنهجي الذي سلكناه، وذلك لكي يطلع قارئ البحث على مضمون الإشكالية موضوع الجدل الدائر قبل أن يقرأ النقد الموجه إليها.

يعتقد فقهاء الشيعة الإثني عشرية، أساساً، أن النص على الإمام المعصوم من جهة، وانتظار ظهور الإمام الغائب من جهة أخرى، نابعان من الإيمان بوجوب تطبيق أحكام الشريعة الإلهية بواسطة إمام معصوم من آل بيت الرسول، و ذلك لكي يشكّل ضماناً لمنع وجود فساد في التطبيق. ويعتقدون، أيضاً، أن كل راية حكم غير راية الإمام المعصوم هي راية بدعة و جور، بمعنى أن الإمام المنتظر لا يظهر إلا إذا امتلأت الأرض ظلماً و جوراً؛ فكل من يتصدّى للمنكر و الجور فهو يخفف منهما و لا يستطيع إزالتها إزالته تامة، فهو كمن يرقّع الثوب البالي، فيطيل عمره بدل أن يمزقه، والذي يخفف من المنكر يؤخّر ظهور الإمام الحجة.

فالخوئي (ت في أوائل التسعينات من القرن ٢٠ م) –مرجع شيعي أعلى في النجف– مثلاً، لا يميز القول والعمل بولاية الفقيه العامة، لضعف بعض الأحاديث التي استند إليها الخميني، و البعض الآخر يحسب أن الاستدلال بها لم يكن على الوجه الصحيح.

إن كان الخميني قد أسّس الجمهورية الإسلامية الإيرانية على قاعدة نظرية ولاية الفقيه، فإن بعض العلماء الشيعة الإيرانيين وقفوا ضده، و حسبوا أن هذه النظرية تتعارض مع العقائد الشيعية، ولهذا فقد أصدر أحدهم فتوى دينية يُحرّم فيها هذه النظرية، وقد جاء في الفتوى ما يلي:

"إن حق إعطاء تشكيل الحكومة الإسلامية عامة من قبل الله تعالى للشخص غير المصون من الخطأ، فمن الممكن أن يصدر الفقيه حكماً غير حكم الله، سهواً وليس عمداً، ومن الطبيعي والقطعي فإن طاعة هذا الحكم غير جائزة". ويضيف، إنه "في كل زمان يوجد عدد من الفقهاء. وإذا تقرر أن كل فقيه يشكل حكومة والشعب يطيعه، فإن الأمر سوف لا ينظم المجتمع الإسلامي بل سوف يؤدي إلى ظهور الفوضى في العالم الإسلامي... لأنه في نظر الفقيه فإن المطالب للإسلام والمسلمين مفيدة واجبة، ومن وجهة نظر الفقيه الآخر مضرة وتنفيزها حرام ويجب منعها... ومن وجهة نظر الفقيه الثالث مخالفة لوجهة نظر الآخرين ويجب منعها، وهكذا في نظر الفقهاء الآخرين. ومثلاً في وجهة نظري [طباطبائي قمي] فإن فتوى ولاية الفقيه، وهذا التوسع والشمول والعمل بها، مضراً بالإسلام، وهو ضربة للإسلام ووصمة عار للدين الإسلامي والشيعي"<sup>(١)</sup>.

يستند كل من التيارين، قياساً لمواقفهما من ولاية الفقيه، إلى المصادر الأساسية في العقيدة الشيعية، بينما يفترقان حول الموقف من مرحلة الغيبة:

فالقائل بضرورة الولاية في أثناء الغيبة يضيف إلى بناء المعرفة الشيعية السياسي واسطة رابعة تتمثل بالفقيه الذي يتولى السلطة السياسية في أثناء غياب الإمام؛ وهو أقل مرتبة من المصادر الأخرى فيما يختص بالخصوصيات والملكات الذاتية، بينما يتمتع بالسلطات والصلاحيات نفسها لمن يفوقه في التراتبية.

أما التيار الثاني، أي الاتجاه المحافظ، فإنه لا يميز أية ولاية سياسية في زمن الغيبة. فالنظرية الشيعية، إذاً - كما يرى محمد أركون - تركز على أن السيادة التشريعية العليا "لا تنتمي إلا لله، ولا يمكن لها أن تجيء إلا منه، وذلك بوساطة النبي والولاية. هنا نجد الخميني يحدث انقطاعاً مع النظرية الشيعية الكلاسيكية، التي تريد أن تبقى الولاية حكراً على الأئمة، مما يعني تعليق ممارسة وظائفها طيلة فترة الغيبة (غيبة الإمام المنتظر). إن الخميني إذ يخلع الولاية على رجل الدين القانوني الثيولوجي (الفقيه) والمعاصر، فإنه يعيد إدخال ممارستها داخل التاريخ، وهو بالتالي يححو كل الخلافات التي كانت قد أدت بالشيعية إلى أن تعارض السنة بخصوص مسألة الإمامة"<sup>(٢)</sup>.

من هنا لا بد من توجيه السؤال التالي: هل كانت نظرية ولاية الفقيه متأثرة بهدف الوصول إلى السلطة السياسية؟

(١) قمي، حسن طباطبائي: "نص الفتوى التي أغضبت الخميني"، مجلة الوطن العربي: باريس: العدد (٤٣-٥٦٩): تاريخ ١٩٨٨/١/٨.

\* حسن طباطبائي قمي هو من العلماء الشيعة البارزين في إيران؛ وقد اتخذ سلسلة من المواقف المعارضة للخميني؛ وفرضت عليه الإقامة الجبرية في منزله في مشهد. وفي أول تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧، أصدر هذه الفتوى باللغتين الفارسية والعربية.

(٢) أركون، محمد م. س: ص ١٨٤.

من الجائز أن يكون ذلك صحيحاً استناداً إلى أن الفكر السياسي هو جزء أساسي من النظرية العامة للمعرفة عند أي شعب من الشعوب، أو عند أي مجتمع أو جماعة دينية أو سياسية؛ وإن الفكر السياسي يتأثر بالعقيدة الفكرية العامة أو بالعقيدة الدينية، ويؤثر فيهما في حركة تفاعلية يعني فيها أحدهما الآخر.

وقد يكون ذلك صحيحاً استناداً إلى ما نعرفه من التاريخ الإسلامي، فيما له علاقة بين السلطات السياسية وبين العلماء والفقهاء، في سبيل أن يُدعم كل طرف مواقع الطرف الآخر. أما العلماء والفقهاء فقد قاموا، في سبيل هذا الغرض، بدور مؤثر من خلال مناظراتهم الفقهية والكلامية لتقوية نفوذ عهد سياسي أو العمل على تهدئة عهد آخر.

ولا بد من التساؤل، أيضاً، عما إذا كنا نستطيع أن نُشتر على محطة مهمة في تاريخ الشيعة و الفرس، أو بمعنى أدق، العلاقة بين المذهب الشيعي وفكره وبين الفرس. ففي هذا الجانب -بحسب مونتغمري وات- أن هذه العلاقة عرفت تطوراً مهماً من الزاوية السياسية والتاريخية والأكثر أهمية، عندما تحول المذهب الشيعي للإمامية، في العام ١٥٠٢م = ٩٠٧ هـ، إلى دين رسمي للدولة الفارسية الجديدة، التي أنشأها الشاه اسماعيل (١٥٠١- ١٥٢٤م = ٩٠٦-٩٣٠ هـ) الذي زعم أنه من نسل أحد الأئمة الإثني عشر، والموقع الدقيق السياسي الديني لشاه فارس في عهد الدولة الصفوية وغيرها لم يخضع لدراسة وافية، فالعوام يعتبرونه، في بعض الأحيان، مقدساً أو شبه مقدس وتجسيدا لأحد الأئمة الإثني عشر، و في أحيان أخرى يُشار إليه على أنه ولي الإمام الغائب<sup>(١)</sup>.

بعد أن استعرضنا مستوى التحولات النظرية التي أحدثتها نظرية ولاية الفقيه في نظرية المعرفة العامة عند الشيعة: إجازتها شرعية الولاية السياسية للفقيه في زمن غيبة الإمام؛ وإلغاؤها مبدأ التقية بعد زوال أسبابه الموجبة في إيران. وهكذا تكون نظرية ولاية الفقيه قد ألغت مبدئين أساسيين تقوم عليهما نظرية المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية.

لهذه الأسباب لن يكون هدف التغيير -كما نحسب- إلا هدفاً سياسياً يتطلع، بشكل أساسي، إلى استلام مقاليد الحكم في إيران لتطبيق الشرائع الإسلامية كما يراها أصحاب هذه النظرية من وجهة نظرهم المذهبية.

والحال فإننا نرى -بعد اطلاعنا على حركة الشيعة الفكرية و السياسية بشكل عام، وعلى مضامين هذه الحركة بشكل خاص- أنه من المفيد أن نستخلص بعض الاستنتاجات.

(١) وات، مونتغمري: م . س : ص ص ١٥٠-١٥١.

## ٧- إستنتاجات

أصبح من الواضح أن للإتجاهات السياسية عند الشيعة الإثني عشرية علاقة مع أصول المعرفة عندهم. وليست هذه الأصول نظرية في الدين فحسب، وإنما هي نظرية في السياسة بمضامين دينية أيضاً؛ ويمكننا أن نوجز هذه المضامين بما يلي:

- أصل المعرفة إلهي، ومصدرها القرآن الكريم؛ يقابلها في السياسة قانون إلهي مرهون تطبيقه بحكم سياسي إسلامي يضمن منع الخطأ في التطبيق.

- ما لم يكن مصدره القرآن في المعرفة، فأحاديث النبي مصدر له؛ يقابله في السياسة أن النبي هو مصدر السلطات كلها.

- ما لم ينص عليه القرآن والسنة النبوية، فمعرفة الإمام - ذات الإلهام القدسي - هي المتمم لهما. ويقابله في السياسة أن وارث سلطات النبي هو المعصوم من آل بيت الرسول.

- ما لم ينص عليه القرآن والسنة النبوية، وما لم يقله الإمام المعصوم، فللفقيه - نائب الإمام - حق الاجتهاد فيه. يقابله في السياسة أن الفقيه هو وارث سلطات الإمام في الدين والدنيا؛ وما يميزهما عن بعض الخصوصيات الشخصية والملكات الذاتية للإمام، ولكنهما يتساويان بصلاحيات ممارسة السلطات الدينية - السياسية.

- يتولّى الفقيه المجتهد، كما في النظرية الشيعية الإثني عشرية، في عصر غيبة الإمام، شؤون الدين فقط. أما بعد انتشار نظرية ولاية الفقيه فأصبح من صلاحيات الفقيه أن يتولى شؤون ندين والدنيا معاً طالما بقي الإمام غائباً.

إتفق التياران الشيعيان الإثنا عشريان - المحافظ والمجدد - على التراتبية المعرفية بمصدريها (الكتاب والسنة)، و إتفقا على وجوب أن يخلف الإمام المعصوم النبي في قيادة الدولة الإسلامية - دينياً ودنيوياً - لأسباب نقل المعرفة ذات المصدر الإلهي وتطبيق الشريعة الإلهية من دون أي خطأ؛ ولكنهما اختلفا، لاحقاً بعد أن طال غياب الإمام المعصوم، بالمضمون: فاستقر أحدهما على الاعتقاد التقليدي بأنه لا يجوز لغير المعصوم - بعد ظهوره - أن يحكم الدولة الإسلامية. أما التيار المجدد فأجاز ولاية الفقيه، على الرغم من أنه ليس معصوماً، طالما بقي الإمام غائباً.

يعمل كل من التيارين لاستلام السلطة السياسية، لكن لكل منهما طريقه المختلف عن الآخر. فالتيار المحافظ يريد طريقاً مثالياً غيبياً إلى حد الاستحالة؛ أما التيار المجدد فيريده واقعياً وعملياً ليخرج العقيدة الشيعية من انطريق المستحيل، لكنه في الوقت الذي حاول



فيه الخروج من نفق الاستحالة، من دون أن يعترف باستحالتها مباشرة بل مداورة، يقع أسير طريق وعر وصعب، إذ وقع في تناقض مع نظرية المعرفة الشيعية التقليدية أولاً، وأوقع الفكر الشيعي في استحالة جديدة ثانياً. فكيف حصل ذلك؟

للخروج من مأزق الغيبة وانتظار ظهور الإمام، لم يكن أمام التيار القائل بولاية الفقيه إلا أن يسلك مسلك التوفيق والتبرير؛ ولهذا وضع للفقيه الوالي شرائط و سلطات وصلاحيات تكاد لا تضع فروقاً بينه وبين الإمام المعصوم.

قد يكون واضعو هذه الشرائط فعلوا ذلك منفعلين بصفات النموذج المثالي للحاكم الإسلامي وهو الإمام المعصوم من آل بيت الرسول. وقد يكونون قد فعلوا ذلك تبريراً لانقلابهم على نظرية الانتظار، إذ عليهم أن لا يأتوا بنموذج للحاكم يقل شأنًا عن الحاكم المنتظر في محاولة منهم لكي لا يتعدوا كثيراً عن النظرية الأم التي تشترط وجود إمام معصوم لا يخطيء.

و لكي تبرر ذاتها، و لكي لا تُظهر نفسها أنها ابتعدت عن جوهر العقيدة الشيعية، أغرقت نظرية ولاية الفقيه نفسها في إضفاء صفات على الوالي الفقيه، وإعطائه صلاحيات وتحميله مسؤوليات مطلقة يعجز عن حملها إمام معصوم. ولهذا فإن ما جاءت نظرية ولاية الفقيه لتجاوزها، وقعت في محاذيره؛ وقد تكون المحاذير أشد وقعاً، فقد حاولت أن تنزل من الغيبة إلى أرض الواقع، فإذا بها تعمل على الارتفاع بالواقع إلى مستوى الغيبة المستحيلة.

تبدأ صلاحيات الفقيه باستلامه الزعامة العليا، التي تستمد قوتها المعرفية والسياسية من الله تعالى؛ فأمام هذه الصلاحيات الإلهية لا خيار أمام عامة الشعب سوى إطاعة أوامره. أما علم الفقيه، الذي عليه أن يجمع شؤون الدين والدنيا، فلن يكون أقل سعة من اتساع هذه الشؤون؛ وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل لبشر أن يكون جامعاً لهذه الشرائط؟

إذا صحَّ ووُجدَ من يمتلك تلك الشرائط من آل بيت الرسول - كما يعتقد الشيعة - لكنه لم يتسنَّ لأحد منهم أن يصل إلى استلام السلطة السياسية على الرغم من أن سلسلة الأئمة استمرت، قبل غياب آخرهم، أكثر من قرنين ونصف القرن من الزمن. و لأنه لم يصل أحد منهم لولاية أمر المسلمين، وهذا يعني أن نظرية الشيعة في وجوب الإمامة للمعصوم لم تخضع للتجربة، ولهذا فلن نستطيع أن نحكم على أنها واقعية أم غير واقعية.

وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن بعض هؤلاء الأئمة قد احتلَّ موقِعاً مهماً في الفقه؛ فهذا جعفر الصادق، الإمام السادس في السلسلة الإثني عشرية، و على الرغم من أنه كان أستاذاً لمعظم أصحاب المذاهب السنية، فلم يحز الفقه الجعفري على إجماعهم، بل قام كل منهم بتأسيس مذهب إسلامي سني يتناقض مع المذهب الجعفري بأكثر من وجه، و يأتي على رأسها جميعاً مسألة النظر إلى خليفة الرسول.

فإذا كان الآخرون منعوا الأئمة من آل بيت الرسول من الوصول إلى موقع الخلافة، وهم بما يمثلون من نسب شريف و علم واسع، بالإضافة إلى تميزهم بالعصمة - كما يعتقد الشيعة - فهل يعترف المسلمون، اليوم، لأحد من عامة فقهاء الشيعة أن يتولى السلطة السياسية بمثل الشرائط و الصفات التي وضعها أصحاب نظرية ولاية الفقيه، وبالكاد يبلغ هؤلاء الفقهاء بعض المستوى الذي بلعه الأئمة من آل بيت الرسول.

إذا لم تنل نظرية ولاية الفقيه إجماع المسلمين فلن يكتب لها النجاح على المدى الطويل، فكيف بالأخرى وأما لم تنل إجماع الشيعة الإثني عشرية نفسها ؟

وحتى لا يستوقفنا البحث طويلاً أمام الجانب السياسي لنظرية المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية، و هو الجانب الحديث فيها، و الذي يبدو أنه استمرار لحالة الخلاف التاريخي منذ نشأة الشيعة حتى اليوم؛ و حيث إن نظرية المعرفة الشيعية لها جانبان: ديني و سياسي؛ ولها وجهتان: وجهة خارجية و أخرى داخلية؛ فلنلق الضوء على أسس الصراع الخارجي بين الشيعة و غيرهم من المذاهب الإسلامية؛ و كذلك على أسس الصراع بين شتى الفرق الشيعية من منظار الأسس العامة للمعرفة لدى هذه المذاهب و الفرق.

تستند العقيدة الشيعية في المعرفة إلى كتاب الله و سنة رسوله، و إلى المعرفة الإلهامية القدسية للأئمة المعصومين يتوارثها بعضهم عن البعض الآخر، و قدسيتها أهم أخذوها عن جدتهم رسول الله، الذي تلقاها، بدوره، بواسطة جبريل بوحى من الله تعالى. و معرفة الإمام متميزة بالعصمة، و ولايته على المسلمين جاءت نص من الله و وصية من الرسول.

من هنا ينطلق أساس الخلاف بين الفرق الإسلامية حول الأصول المعرفية و الأصول السياسية، وهو خلاف مدعّم بالجدل الفقهي، كان بعضه مستنداً إلى نصوص متفق عليها كنصوص، و يختلف عليها تأويلاً و تفسيراً، سواء كانت نصوصاً من القرآن، أو أحاديث و روايات منسوبة إلى الرسول؛ و كان بعضها الآخر مستنداً إلى نصوص يقبلها طرف و يرفضها الطرف الآخر. و يبرّر كل طرف حججه بالضرورة و المصلحة الإسلامية، و قد يصل اتهام البعض للبعض الآخر إلى حدود التكفير؛ و تجري أحكام التكفير و الإلغاء استناداً إلى مسلمّات دينية مستقاة من النصوص الواردة في القرآن و السنة.

و في قلب هذا الصراع كان يقف الشيعة طرفاً أساسياً يستلّون - كما يستلّ غيرهم - سلاح النص الديني. و لم يقف الخلاف عند حدود فريقين، بل كانت الفرقية متشعبة بشكل واضح و لافت للنظر؛ و تسللت الفرقية حتى إلى داخل أسوار التيارات المذهبية المتجانسة؛ فهذا تيار التشيع، الذي ينهل المتشيعون لآل البيت من منهله الواحد، يتشردّم و يتشتت.

و من هنا، لو كانت النصوص واضحة، على الرغم من أنها ذات مصدر إلهي - كما يحسب المسلمون - لما عرف التشيع تعددية و تشردماً؛ فهذه الزيدية و الإسماعيلية و الإمامية

وعشرات الفرق الشيعية غيرها هي ذات أساس معرفي واحد قائم على وجوب إمامة آل بيت الرسول، وقد نشأت هذه الفرق في أثناء حياة الأئمة أنفسهم، ولم يتدخل -إلى حدود ما وصل من مصادر- أحد من هؤلاء الأئمة إلى حسم الجدل القائم بين الفرق الشيعية؛ فكان الإنشقاق يحصل بين الأخوين من أب واحد وأم واحدة، أو بين العم وابن أخيه... فعن الخلاف الذي حصل بين محمد الباقر -الإمام الخامس عند الشيعة الإثني عشرية- وبين أخيه زيد، وكلاهما ولدان لزين العابدين، فنشأت عن هذا الخلاف الفرقة الزيدية<sup>(١)</sup>. وعلى قاعدة الخلاف بين أصحاب اسماعيل، وأصحاب موسى الكاظم، ابنا جعفر الصادق، الذي أوصى لابنه موسى الكاظم بعد موت ابنه اسماعيل، تأسست الفرقة الإسماعيلية<sup>(٢)</sup>.

لم يكن النص واضحاً في استخلاف الأئمة عند الشيعة وإلا لم يكن الخلاف ليقع بينهم، فتتعدد فرقهم. ونحسب أن الخلاف، حتى بين الأخوة، لم يكن لأسباب دينية خالصة، بل قد تكون وراءه أسباب سياسية أو فكرية أو شخصية أو عدم وضوح في النص - على الأقل غياب وحدة الرؤية في طريقة الاستخلاف عند الأئمة أنفسهم- وهذا يمكن استجلاؤه ببحث مخصص لتاريخ وعقائد مختلف الفرق الشيعية. وإلى أن يحصل ما نتمنى سوف تبقى أسئلة في النفس ليس لها توضيحات تفي بالغرض المطلوب.

ففي الصراع الساخن الذي كان دائراً بين شتى المذاهب الإسلامية، أو بينها وبين السلطات الإسلامية السياسية، والذي كان حاداً و عنيفاً ودموياً، اندفع الشيعة إلى ابتكار مبادئ سياسية تتناسب مع حدة الصراع وعنفه، وكانت تسبغ عليها شرعية دينية بالنص والتأويل. فكان من جملة تلك المبادئ، التي وضعها جعفر الصادق، مبدأ (التقية). ولقد اختلف أئمة الشيعة حول شرعية هذا المذهب أو لا شرعته، فهل هذا المبدأ سياسي أم ديني؟ هل هو مرحلي أم استراتيجي؟ متى يأخذ الشيعي بهذا المذهب ومتى يتخلى عن ممارسته؟ هل هو مسلمة دينية يصلح تطبيقه في كل زمان وكل مكان؟

عدّ الفكر الشيعي الإمامة مسألة أساسية طبعت اتجاهات الشيعة السياسية بمميزات خاصة سواء على صعيد صراعاتهم مع الآخرين أو على صعيد منطلقاتهم الفكرية. وحتى إنه لو لم تشكل هذه المنطلقات نظريات متكاملة متفق على كامل أسسها بين شتى الفرق الشيعية، فإن النظر إليها من زاوية معتقداتهم في مسألة الإمامة يعطيها أهميتها وموقعها، وتأتي إشكالية مبدأ التقية في صلب هذا الاهتمام.

(١) اعتقدت الزيدية أن الإمامة تكون لمن أشهر سيفه في وجه البغي والظلم كما فعل زيد، وقُتل في أثناء قيامه بالثورة على الأمويين في العام ١٢٢هـ؛ أما أخوه محمد الباقر فلم يخرج للمعركة.

(٢) اعتقدت الفرقة الإسماعيلية أن الإمامة تكون في الولد الأكبر لجعفر الصادق وهو اسماعيل وابن اسماعيل من بعد وفاته؛ ولما توفي اسماعيل قبل والده جعفر الصادق أوصى والده بالإمامة، من بعده، لابنه موسى الكاظم.

كانت الزيدية من الفرق التي عدت هذا المذهب لا شرعياً. وكانت الأكثر اعتدالاً- بالنسبة إلى مواقفها من صحابة الرسول- بين الفرق الشيعية، فهم قد ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، سواء كانوا من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. وأقروا بشرعية خلافة أبي بكر وعمر، وإن كان علي- حسب اعتقادهم- أفضل منهما. ولم يقرؤا سياسة محمد الباقر، و ابنه جعفر الصادق، بالاكْتفاء بالإمامة الروحية من دون إعلان الثورة. وقالت الجارودية، إحدى الفرق الزيدية: "من ادعى منهم الإمامة وهو قاعد في بيته مرخي ستره عليه فهو كافر مشرك؛ وكل من اتبعه على ذلك، وكل من قال بإمامته"<sup>(١)</sup>. وقال زيد بن علي: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من أشهر سيفه"<sup>(٢)</sup>.

أما الشيعة الإثني عشرية فعدت التقية أنها مسلمة دينية قال بها جعفر الصادق- ابن أخ زيد- واستناداً لمبدأ طاعة الإمام أصبحت جماهير الشيعة ملزمة بالتقيد بها.

فالتقية هي، إذاً، مبدأ ديني، وتتضمن ضرورة الإلزام حتى لو كان الدافع إليها سياسياً- أمنياً، وهو الاحتماء من الخصوم؛ فكان من أهم تأثيراتها فصل الدين عن الدولة. ولهذا حسب عدد من الفقهاء المعاصرين أن مبدأ التقية يصب في مصلحة الحاكم الجائر، بسبب ابتعاد رجال الدين الشيعة عن التفكير في إقامة حكم إسلامي انتظاراً لظهور الإمام المهدي، كما و يصب في مصلحة الاستعمار الأجنبي؛ لهذا السبب دعوا تلميحاً لمحاربة التقية، وكان الخميني هو رائد هذا الاتجاه؛ وكانت دوافع هذا الاتجاه هي إزالة عوائق النص من على طريق فقهاء الشيعة لإحداث ثورة هدفها استلام السلطة في إيران.

فسواء كانت الدوافع للاعتقاد بمبدأ التقية سياسية أم دينية، فهو مبدأ جدير بالمناقشة لما يتضمن من أهمية في مجريات الاتجاهات السياسية عند الشيعة، ولما له من دوافع الرفض الشيعي الدائم لأية سلطة سياسية غير سلطة الإمام المعصوم.

فإلى من آمن بها كمبدأ ديني على قاعدة (من لا تقية له لا دين له)، نسأل: هل كان هذا الاعتقاد محمداً بظرف ومكان معينين؟ وهل يمكن تجاوزه بعد أن يصبح طريق الثورة سالكاً وشروط نجاحها مضمونة، أم أن إلغائها مرهون بظهور المهدي المنتظر لأنه من غير المشروع- دينياً- عند الشيعة أن يقوموا بأية ثورة قبل الظهور؟

من هنا نحسب أن هناك تلازماً وثيقاً- عند التيار الشيعي المحافظ- بين مبدأ التقية وبين مبدأ الظهور. لكن هذا الأمر لم يكن واضحاً منذ أن وضع جعفر الصادق هذا المبدأ، لأنه عندما وضعه لم يحدد ظروف إلغائه، بل جاءت صيغته مطلقة غير مقيدة بأية شروط،

(١) الليثي، سميرة مختار: جهاد الشيعة: دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط٢: ص٩٣.  
(٢) المازندراني، محمد بن علي (ت سنة ٥٨٨هـ- ١١٩٣م): مناقب آل أبي طالب: نقلاً عن: إيش، يوسف: الإمام والإمامة عند الشيعة: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٦٣.

ويتغير الأمر فيما لو قيل: ( من لا تقية له لا دين له إلا إذا... ). فهل في هذا الغموض ما يدفعنا إلى الافتراض التالي: إن إلغاء مبدأ التقية يتم بزوال الظروف التي فرضته ؟ ولكن ما هي تلك الظروف ؟

إن ضروب المحن التي تعرّض لها الشيعة هي التي فرضت القول بالتقية؛ لكن لم تبدو أية نهاية لهذا الصراع منذ ألف أربعمائة سنة تقريباً. ولم يكن الصراع يجري، في كل زمان ومكان، بالحدة و العنف ذاهماً، فكان يخف تارة و يعنف تارة أخرى. فإلغاء مبدأ التقية - كما نحسب - مرهون بتوفير الظروف الملائم لاستلام السلطة السياسية، وهذا الظروف الملائم لن يكون ملائماً إلا قياساً إلى نظرية المعرفة الشيعية، وهذه بدورها لم تبق واحدة منذ عصر جعفر الصادق وصولاً إلى العصر الذي اختفى فيه الإمام الثاني عشر.

ففي عصر الصادق كان العائق ملموساً ومرتبئاً بإمكانية إسقاط النظام الظالم السارق لحق آل بيت في الخلافة؛ أما في عصر ما بعد غياب آخر الأئمة في السلسلة الإثني عشرية فأصبح مرتبئاً بالغيب الذي لا يعلم إلا الله متى يضع حداً للغيبة ويسمح بالظهور. وهذا ما سوف يعيق الحركة السياسية إلى أجل غير منظور عند التيار الإثني عشري المحافظ. أما عند التيار المجدد - القائل بولاية الفقيه - فمرهون بتوفر الظروف المناسبة للثورة.

فإذا كانت الفرقة الزيدية قد هاجمت القول بمبدأ التقية وقامت بثورتها ضد الأمويين في الوقت الذي لم تكن فيه إشكالية الغيبة و الظهور قد بدأت في الفكر الإثني عشري، فهذا هو التيار المجدد في الوقت الراهن يهاجم مبدأ التقية لكنه مكبل اليدين من جراء وجود إشكالية الغيبة و الظهور.

ففي الحالتين: انتظار نضوج الظروف المناسبة للثورة، أو انتظار ظهور الإمام الغائب، سيبقي حالة الرفض الشيعية لكل نظام إسلامي سياسي أو غير إسلامي قائمة؛ و حالة الرفض تلك ستبقي على مبدأ التقية أسلوباً من أساليب المواجهة السلبية السياسية المستندة إلى أساس ديني مدعّم بالنص الإسلامي.

و سواء التجأ الشيعة الإثني عشرية إلى الخلاص من هذا المبدأ، بإلغائه، أم استمروا بتبنيته، فالنتائج واحدة، لأنه في أتباع إحدى الوسيلتين نكون كمن ينقل الصراع من الأسلوب الصامت إلى الأسلوب الصاخب، و العكس صحيح أيضاً. فليست المشكلة في إلغاء هذا المبدأ أو ذاك من المبادئ المذهبية عند شتى الفرق و المذاهب الإسلامية، لأن المشكلة المذهبية ليست محصورة عند هذا المذهب أو ذاك بمفرده، و إنما المطلوب - كما نحسب - هو النظر الشامل في كل البنى المذهبية الإسلامية على حد سواء؛ و تأتي المضامين الفكرية المذهبية على رأس الأولويات في النقد والمراجعة.



# الفصل الثاني

## التحريك السياسي يطلع العلاقة

### بين الشيعة العرب وغير العرب

تَهْيِـد

بعد أن تناولنا الفكر الشيعي العرفاني والسياسي في أصوله و منابعه، وجدنا أنه لم يتأثر بغير الدعوة لإمامة آل بيت الرسول من ذرية ابنته فاطمة و ابن عمه علي بن أبي طالب؛ ووجدنا في هذه الدعوة من الوضوح الكامل مما يؤكد على أن حصر الخلافة، عند الشيعة، بالعرب القرشيين-تحديداً من آل بيت الرسول- يُعَدُّ مسألة مبدئية لا يمكن التنازل عنها. ووجدنا، أيضاً، أن أصل النظرية الشيعية في المعرفة تمتد في جذورها إلى الأصل الإلهي، أما وجهها السياسي فلم يتأثر بأية اتجاهات سياسية غير الانتماء العربي.

لكن نظرية الشيعة في المعرفة الدينية والسياسية، وعلى الرغم من أنها عرفت بذورها الأولى في الأرض العربية، فقد تَلَقَّتْها تيارات غير عربية فيما بعد؛ وحصل ذلك بشكل واضح في أثناء العهد العباسي، أي بعد أكثر من قرن وربع القرن من وفاة الرسول. وقد لعب عاملان أساسيان في تركيب هذه العلاقة، وهما:

- الأول: لم يبق الشيعة العرب لوحدهم حَمَلَة الدعوة لآل بيت الرسول، وإنما شاركهم فيها أجناس أخرى، وبشكل أساسي من الفرس.

- أما العامل الثاني: فهو الاضطهاد والملاحقة اللذان مارسهما خلفاء بني العباس ضد الشيعة؛ والمناظرات الفقهية والكلامية التي قادها علماء الدين السُّنَّة، وبإسناد من الخلفاء العباسيين، ضد الشيعة، وضد مظاهر الشعوية التي أخذ أمرها يستفحل في ذلك العصر.

بفعل انتماء الموالي الفرس للمذهب الشيعي، و انتشار الدعوة الشعوية بين صفوفهم أيضاً، أخذ الأمر يلتبس بالصاق همة الشعوية على الطرفين معاً، الشيعة و الفرس، و لعل اشتراك الطرفين في صف معارضة واحد للحكم العباسي كان ثمة اتهام الشيعة بالشعوية مقصوداً لتشويه سمعتهم لأهداف سياسية.

في تلك الحقبة، و في ظل الصراع المستمر، كانت السلطات العباسية - ومن موقع الحماية لنفسها- تقود حملة فكرية وسياسية ضد معارضيها. وكان ارتباط الفرس و الشيعة في صف المعارضة الواحد، يعرضهما كليهما لتأثيرات تلك الحملات.

كان لهذا الالتباس التاريخي تأثير في أذهان أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى - بفعل المنافسة المذهبية - في الترويج والاشترار، أحياناً، في حملات الاتهام ضد الشيعة.

من هنا كان لا بد من أن نستقصي الوقائع لمعرفة مدى مصداقية ما أشيع عن دور الشيعة العرب في الحركة الشعبية. وإنا نتساءل، أيضاً، هل إذا جمع مذهب ديني واحد شعبين من قوميتين مختلفتين، وعاشا في حقبة تاريخية واحدة، وفي صف معارض واحد، يؤدي إلى تفاعل فكري - سياسي وإلى تطابق كامل في شتى الاتجاهات والأهداف؟ وإذا حصل هذا التفاعل فإلى أية حدود يمكن أن يصل؟

يمكننا أن نضع الفرضية التالية حول إشكالية العلاقة بين الشيعة العرب و الشيعة: هناك ارتباط عقدي و سياسي بين الشيعة العرب و الشيعة الفرس، الذين يُظنُّ أن الدعوة الشعبية نشأت في أوساطهم؛ وبما أن الشعبية كانت دعوة مناهضة للانتماء القومي للمسلمين العرب، فهل يمكن أن يكون هناك ارتباط بين الشيعة العرب و الشعبية؟ وهل كان الشيعة العرب، فعلاً، ضالعين في الأهداف الشعبية؟ أو على الأقل ما هي حدود التأثيرات بين الدعوتين اللتين جمعتهما معارضة واحدة؟

من الموضوعية في مثل هكذا حالة - أن يتم البحث عن الشعبية: ماهيتها و أسبابها، ومدى تأثيراتها على العلاقة بين العرب و الفرس بشكل عام، لأنها نبتت في محيط عربي، ولأسباب لها علاقة بالتنافس بين المسلمين العرب والمسلمين الفرس، ولأن الشيعة - كدعوة دينية - نبتت في المحيط نفسه.

إن استقراء منهجياً لتاريخ الشعبية، المرتبط مع حقبة طويلة من التاريخ العربي، قد يرسم أمامنا صورة صراع مكشوف بين مذاهب إسلامية يستقوي كل منها بما يتيسر له من سبل الاستقواء، ومنها السبيل الخارجي، وبما يتناسب مع طموحاته السياسية. ولم يكن الشيعة - كأحد هذه المذاهب - هم الوحيدون الذين استقوا بالموالي الفرس، وإنما كان العباسيون أنفسهم السباقين لذلك.

لم يشكّل انتماء الموالي الفرس إلى المذهب الشيعي الوجه الوحيد في الإشكالية، وإنما كان الوجه الآخر أن بعض الموالي الفرس كان لهم انتماء إلى المذهب السني أيضاً، وهناك إجماع على أن أكثرية المسلمين الفرس - قبل تأسيس الدولة الصفوية في العام ٩٠٧ هـ - كانوا ينتمون إلى المذاهب السنية. فالفرس، مثلهم مثل كل الشعوب التي خضعت للدولة الإسلامية، تشرذموا وتوزّعوا على عشرات المذاهب والفرق الإسلامية.

ما هو تعريف الشعبية، وما هي أسبابها؟ وما هي التأثيرات الفارسية على العرب عامة؟ وما هو المدى الذي وصلت إليه هذه التأثيرات على الشيعة خاصة؟



## I - الشعوبية: ماهيتها وأسباب نشأتها.

جاء الإسلام -باديء ذي بدء- ليصهر أبناء شبه الجزيرة العربية في بوتقة دين واحد. واستطاع توحيدهم صفًا واحدًا في ظل مبدأ وحدانية الله؛ ووضع الأطر النظرية لتوحيد النفوس حول مبدأ الإيمان بهذه الوحدانية، وأكد على ضرورة وحدة الجماعة-مكيين وأبناء القبائل الأخرى- ضمانًا لمصالح الجميع.

إن وحدة الإيمان بالله الواحد، والالتحاق بصفوف الإسلام-كدعوة موحدة- لم تكن عسيرة التحقيق في حياة الرسول أو بعد وفاته. لكن تطبيق وحدة الجماعة-كضمان لوحدة المصالح- لم تجد لها حلولاً على صعيد الواقع.

تكمن صعوبة تحقيق وحدة الجماعة من أبناء دين واحد، في اختلاف النشأة الاجتماعية وفي مستوى الوعي الفكري لأبناء هذه الجماعة من جهة، وفي التمايز الوجداني القومي والوطني لأبناء المجتمعات المختلفة/الإثنيات القومية أو العشائرية التي اعتنقت الدعوة الإسلامية من جهة أخرى.

عرف أبناء شبه الجزيرة العربية صراعاً تاريخياً مستمراً بين المكيين-أبناء المدن التجارية- والقبليين -أبناء البادية الرعاة- ولم ينته هذا الصراع على الرغم من توحيدهم تحت راية الإسلام. ولما قامت الدولة الأموية، في العام ٣٨هـ= ٦٦١م، لم يكن هذا الصراع قد عرف نهاية له، لما عُرف عن المكيين من تعلق بالوحدة لأسباب دينية في مواجهة خطر الفوضى الذي ينطوي عليه صراع القبائل<sup>(١)</sup>. وعرف العصر الأموي صراعاً من نوع آخر، وكان سببه أنه بفعل توسع الدولة الإسلامية، دخل في الإسلام كثيرون من غير العرب- كالفرس بشكل خاص - وأخذوا يدخلون، في صفوف الفقهاء بأعداد متزايدة. فكان من الطبيعي أن يعتنق هؤلاء الدين الإسلامي بأوسع تفسيراته وأشملها من دون أن تحد من شموله الأفكار العربية. فكان الفقهاء الموالي يعارضون الأمويين بدافع من عواطفهم، شعوراً منهم بما يلقاه المسلمون من غير العرب من ظلم ومن شعور بالدونية الاجتماعية، ولذلك رفضوا موقف الولاء الذي وقفه مؤيدو الأمويين؛ كما رفضوا مذاهب الفرق العربية الأخرى، وظلوا يقفون بعامية على حياد مؤيد بالتشدد الديني<sup>(٢)</sup>.

فلماذا كانت مواقف هؤلاء متحفظة تجاه الأمويين ؟

عامل العرب، في العصر الأموي "الموالي معاملة قائمة على الإجحاف والإذلال في المجالات الاجتماعية والسياسية، وهي معاملة لا تتفق وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف المبني على الفكرة الإنسانية، والبعيدة عن العصبية والعنصرية"<sup>(٣)</sup>.

(١) حبيب، هاميتون: م. س: ص ١٠.

(٢) م. ن: ص ١٢.

(٣) قدررة، د. زاهية: الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٢: ط ١: ص ٥٢.

وكانت هذه المعاملة موجَّهة من الدولة الأموية كدولة، ومن جهة العرب، أيضاً. أما ما كان موجَّهاً من الدولة فقد ظهر عندما حصر الأمويون كبريات الوظائف بالعرب؛ ولكنهم استثنوا طائفة الدهاقين، وهم أمراء بعض الولايات التي كانت خاضعة للفرس، وكذلك كبار ملاك الأراضي الذين أُسندت إليهم المناصب الإدارية وحماية الأموال، فأصبح جميع هؤلاء بطانة أمنية وسياسية للحكومة؛ وأثروا على حساب الطبقات الفقيرة. وشمل الاستثناء، أيضاً، بعض الكتاب الممتازين من الفرس الذين كانت لهم خبرة ودراية. ولجأت الدولة الأموية إلى تعريب الدواوين على أن يكون القضاء للعرب فقط.

كان استثناء الدهاقين والأمراء والكتاب الممتازين في وظائف الإدارة والمال والكتابة ذا نتائج في تعميق الشرخ الطبقي بين المسلمين من غير العرب، التي ستكون لها انعكاسات على مجريات الصراع بين السلطة وبين جمهرة المسلمين من عرب وغير عرب<sup>(١)</sup>.

كان التمييز في معاملة المسلمين من غير العرب يشكل السبب الخاص؛ أما السبب العام فهو أن "الإسلام لم يغزِ المجتمعات الأخرى ابتداءً بالفكر، إنما غزاها بالسيف، ودمَّر أمجادها، وسبى أهلها، وقوَّض حضارتها، وفرض قيمه ومثله على أهلها، فكان طبيعياً أن تحاول تلك الشعوب التخلص من الاحتلال، يحذوها أمل كبير باستعادة أمجادها وبعث تراثها من جديد"<sup>(٢)</sup>.

أما ما كان موجَّهاً من جهة العرب إلى الموالي الفرس وغيرهم من المسلمين من غير العرب، فلم يكن أقلّ ازدياداً للموالي من بني أمية أنفسهم. ووصلت الموالي إلى أن يحتلوا مرتبة أقلّ حقارة من مرتبة الفرس لأن المولى نفسه كان يحتقر الفارسي ويُعيرُه، إذ أن يكون الفارسي مولى لقبيلة عربية أشرف بكثير من أن يكون فارسياً.

لهذه الأسباب مجتمعة، نال الموالي من عصبية الأمويين ما أثار حفيظتهم؛ ومن هنا ابتدأت الشعوبية تعرف أولى بذورها إذ أخذت - منذ تلك اللحظة - تقوى وتشتد وتترقب الفرص. لكن لم يكن الموالي وحدهم يتربَّصون بالأمويين، فقد قامت الحركات والثورات ضدهم من أبناء علي بن أبي طالب وحفدته<sup>(٣)</sup>.

انصَّفت هذه الثورات بالعنف، مثل ثورة الزبير والخوارج والشيعة، فقضى الأمويون على بعضها؛ وبعضها الآخر، كالخوارج والشيعة، ظلت تشتعل من حين إلى حين. كانت فئات من الموالي تنضمُّ إلى هذه الثورات، وهم الذين "اضطهدهم بنو أمية، وحرَموهم المساواة بالعرب في الحقوق... وقد احتملوا في ذلك ألوناً من البؤس الذي يطاق

(١) م. ن: ص ص ٤٧-٤٩.

(٢) جفال، د. خليل: الشعوبية والأدب: دار الضال: بيروت: ١٩٨٦: ط ١: ص ٨١.

(٣) قلورة، د. راهنة: م. س: ص ص ٥٠-٥٣.

والذي لا يطاق. فكان طبيعياً أن تكثر مطالبتهم بالعدل الاجتماعي، وأن يطمحوا إلى حكام جدد يُقرُّون مبادئ الإسلام الذي يوجب المساواة بين أفراد الأمة... وقد وضعت كثرهم آمالها في أبناء علي وأسرته الهاشمية لما تميَّز به حكمه من مساواة تامة بين العرب والموالي بحيث أصبحوا شيعتهم<sup>(١)</sup>.

وكان الفرس، بعد سقوط دولتهم في أيدي العرب المسلمين، أكثر أهل الجوار الجغرافي للعرب دخولاً في الإسلام، وكانوا الأكثر اختلاطاً بهم.

ولما كانوا أصحاب حضارة متقدمة على الحضارة العربية، استطاع بعضهم أن يصل إلى بعض المراكز العليا في دوائر الدولة الأموية. وكانوا يشعرون "أنهم الأولى والأجدر بقيادة الدولة الجديدة، كما أن الدين عندهم كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأمة، فهم لم يستطيعوا أن يعتبروا المسلم غير عربي حتى لو كان فارسياً. وكان اعتناق الإسلام، كذلك، عند الفرس، وفي أحيان كثيرة بدوافع اقتصادية واجتماعية. ولما رأوا حالهم في الإسلام ليس بأفضل من حالهم قبله، لم يستطيعوا الارتداد عنه لأن ذلك يعني تنفيذ القتل بهم"<sup>(٢)</sup>.

عمل الفرس من داخل الإسلام لتحقيق أحلامهم؛ واستطاعوا، بشكل أو بآخر، أن يصلوا إلى مواقع متقدمة، وأصبح نفوذهم ربيعاً في عهد بني العباس نتيجة لما قدّموه للدعوة العباسية من تضحيات ومشاركة فعلية لإسقاط الدولة الأموية. وعلى الرغم من المكانة التي احتلها الفرس في الإسلام، وفي دوائر الدولة العباسية، لم ينصهروا في المجتمع الإسلامي وإنما استمر الشعور القومي الفارسي يشد كثيرين منهم إلى تغليب المصلحة الفارسية في اتجاهاتهم كافة. ولكن البعض منهم التزم جانب الاعتدال، فوقفوا "عند حد التسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب. . . وكان بجانب هؤلاء المعتدلين متطرفون تجاوزوا التسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب إلى الإضرار عليهم والتزول بهم دونها مرتبة أو مراتب، وهؤلاء هم الذين تصدق عليهم كلمة الشعوبيين، إذ قدّموا الشعوب الأجنبية على العرب وتنقصوا قدرهم وصغروا شأنهم، وكانوا طوائف مختلفة، فمنهم رجال السياسة الذين يريدون أن يستأثروا دون العرب بالحكم والسلطان، ومنهم قوميون كانوا يستشعرون مشاعر قوميتهم ضد العرب الذين اجتاحت ديارهم وقوّضوا دولتهم، وهي مشاعر ما زالت تحتدم في نفوس الفرس حتى أحيوا لغتهم ودولتهم فيما بعد؛ ومنهم مُحان خلعاء أعجبتهم الحضارات الأجنبية وما اقترن بها من حمرة ومجون واستمتاع بالحياة. وأشد من كل هؤلاء

(١) ضيف، د. شوقي: العصر العباسي الأول: دار المعارف: القاهرة: ١٩٦٦: ط٧: ص ٩-١٠.

(٢) حفال، د. خليل: م. س: ص ٨١-٨٢.

عنفاً وغيضاً من العرب الملاحدة الزنادقة الذين كانوا ييغضون الدين الحنيف وكل ما اتصل به من عرب وعروبة" (١).

ولهذا نبتت بذور الشعوبية في العصر الأموي؛ أما في العصر العباسي، فنمت وترعرت ووصلت إلى مستوى الدعوة الفاعلة.

كان العرب، في العصر الأموي، يُمارسون الازدراء ضد الفرس، فأصبح الفرس يمارسون الازدراء ضد العرب في العصر العباسي، لا سيما أن كثيرين منهم وصلوا إلى داخل السلطة العباسية وحازوا على مواقع مؤثرة فيها وكانوا قوة مرهوبة الجانب. وإنه لمن المحقق أن الفرس البارزين - من أمثال البرامكة وآل سهل وآل طاهر بن الحسين - كانوا يُدكُّون نار الشعوبية فيمن حولهم من الفرس؛ واختلف الناطقون عنها بين عالم وأديب وشاعر، مثل أبي عبيدة اللغوي الإخباري وأصله من يهود فارس، وعلان الشعوبوي الفارسي و كان منقطعاً إلى البرامكة؛ وكذلك سهل بن هارون الفارسي وبشار بن برد.

وفي مواجهة هذه الحملة الشعوبية ضد العرب، بقيت الروح العربية، يسندها الخلفاء وزعماء العرب من الولاة والقواد ومستشاري الدولة، كما يسندها الفقهاء والمحدثون وعلماء اللغة ورواة الشعر، مثل أبي الإصبع الأموي، والجاحظ الذي كان من الموالي (٢).

أصبحت الشعوبية تشكّل سبباً دائماً لصراع عربي-فارسي. أما الفرس فوجدوا أن الإسلام قضى على دولتهم واجتاح بلادهم، وإنهم على الرغم من إسلامهم كانوا يترعون إلى استرداد مجدهم... وأما العرب فرأوا أنهم حَمَلَة الإسلام، وكان لهم الفضل في هداية الأمم، وهم العُمد التي قام الإسلام عليها فلماذا يزاخمهم غيرهم؟ (٣).

وهكذا تحوّل الصراع، بين أبناء الدين الواحد وأبناء القوميات المختلفة، إلى صراع طويل تعددت وجوهه وأساليبه: من الوجه السياسي إلى الأدبي والفكري، فإلى الوجهين الاجتماعي والديني. واستُعْمِلَت فيه الأسلحة الحضارية الموروثة لكل من الفريقين المتصارعين من سياسة وفكر وأدب إلى أخلاق فعادات فتقاليد، فإلى فقه وبُذْعٍ ومنطق وعلم كلام، وأخيراً إلى مؤامرات ودسائس فمذابح أحياناً.

وفيما يلي من بحثنا سنظّل على مختلف وجوه الصراع، وإلى التأثيرات التي تركتها على العلاقة بين الطرفين المتصارعين -العربي والفارسي- بشكل عام، وعلى العلاقات الشيعية-الفارسية، التي تشكل محور بحثنا، بشكل خاص.

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٧٥.

(٢) م. ن: ص ٧٦ ٧٧.

(٣) الوائلي، د. أحمد: هوية التشيع: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٠: ط ١: ص ٦٥.

## II - التأثيرات الفكرية.

بعد أن توسعت الفتوحات الإسلامية، واندمج عدد من الشعوب مع المسلمين العرب، تأثر هؤلاء بالمعارف العلمية التطبيقية التي نقلتها تلك الشعوب، فاستفادوا منها في إنشاء المدن و ضبط الدواوين وبناء الأساطيل وإعداد الجيوش والنهوض بالزراعة والتجارة. كما تأثروا بترائهم الفكري، فراحوا يجادلون أصحاب الملل والنحل من البوذيين والمجوس والصابئة والنصارى واليهود وغيرهم؛ وتعرفوا على عقائدهم ونحلهم. و كان تأثرهم أعمق من ذلك عندما تحول عدد من أصحاب تلك الديانات إلى الإسلام، وبتحولهم إليه نقلوا معهم تراثهم العقيدي، بل كل تراث آباءهم الثقافي<sup>(١)</sup>.

و على الرغم من اختلاط المسلمين العرب بالشعوب الأخرى، إلا أن اختلاطهم باليونان والبيزنطيين كان محدوداً مع "أن الثقافة اليونانية أهم ثقافة أثرت في الفكر العباسي، ولكن عن طريق النقل والترجمة لا عن طريق اختلاط أصحابها بالعرب"<sup>(٢)</sup>.

بدأ الاحتكاك بين العرب وغيرهم من الشعوب في أواخر العصر الأموي، وتم ذلك في الوقت الذي أخذوا فيه يعانون من الانقسام الاجتماعي بين من بقي منهم يعمل في جيوش الدولة وبين من أصبحوا مواطنين لا علاقة لهم بالجنسية. حصل هذا الانقسام، على وجه الخصوص، بين عرب العراق، ثم عرب الشام؛ فولد هذا التحول اهتماماً بإعادة البحث في تراث شبه الجزيرة العربية وبشكل خاص في دراسة اللغة<sup>(٣)</sup>.

كان من الواضح أن الاحتكاك يتم بشكل رئيس مع الثقافة الفارسية، والسبب في ذلك الاهتمام، الذي كان يوليه الخلفاء الأمويون بتطوير أساليب الإدارة للمحافظة على دولة مترامية الأطراف. وقد شملت هذه الثقافات ترجمات لتواريخ ملوك فارس، و كتباً فارسية أخرى، وكذلك بعض الأعمال الأدبية المستوحاة من المأثور الساساني الفارسي. أما الذي نقل من تراث فارسي إلى العربية، في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، فلم يكن له أية خلفيات سياسية أو قومية<sup>(٤)</sup>.

كان أهم ما تُرجم عن الفارسية إلى العربية: أمثال بزرجمهر - كتاب أجاويد في صنوف الأدب و مكارم الأخلاق - كتاب كليله و دمنة الذي كان ذا وجه سياسي. واهتم الخليفة

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٩٤.

(٢) م. ن: ص ٩٦.

(٣) جب، هاملتون: م. س: ص ٩٦.

(٤) م. ن: ص ص ٨٣-٨٤.

المنصور بعلم التنجيم، و اقترن هذا الاهتمام بـ "نوبخت" الفارسي الذي كان مُنحَماً كبيراً ويُنسَبُ إليه وضع الجداول الفلكية<sup>(١)</sup>.

كانت حاجة الخلفاء العباسيين وتشجيعهم دافعين مهمين لترجمة ونقل الآثار العلمية للشعوب الأخرى. أما إذا قيست تأثيرات هذا الجانب العلمي بالتأثيرات التي أحدثتها الثقافة الشعبية الفارسية في المحيط العربي لكانت هذه أكثر عمقاً من ذلك؛ لماذا؟ كانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً في المحيط العربي في ذلك العصر، لأنه عندما دخل جمهور الفرس في الإسلام "اقتبس العرب كثيراً من صور حياتهم في المطعم والملبس وبناء القصور ونظام الخدم والحشم، و كانوا يحتفلون معهم بأعيادهم... و يحكون عنهم أفاصيصهم... عن ملوكهم و حكمائهم... و كان تأثير المزدكية في المجتمع أشد عمقاً، بما كانت تدعو إليه من التحلل الخلقي والعكوف على اللهو والمجون و الاندفاع في إباحية مسرفة"<sup>(٢)</sup>.

هذا الاحتكاك الجماهيري الشعبي بين العرب والفرس بمختلف مظاهره: في المعيشة اليومية، و التفاعل في العادات و التقاليد، إضافة إلى التقدم الاقتصادي الذي شهدته الدولة العباسية، كانت كلها تشكّل سبباً في نشوء مجتمع مدني في العراق في خلال القرن الثاني للهجرة. كان هذا المجتمع خليطاً من عرب و فرس؛ وأصبحت اهتماماته في الأدب-مثلاً- غير اهتمامات المجتمع العربي القدامى؛ فأضحى هذا النوع من الأدب أكثر جاذبية مع الواقع الأيديولوجي الشعبي الجديد، و كان بعضه في الغزل، و بعضه الآخر مما تنتجه جماعة (الكتاب) متميزاً بصفته الفارسية<sup>(٣)</sup>.

أخذ الاحتكاك الشعبي، وما ولّده من إنتاج أدبي في اتجاهاته الجديدة، يشكل سبباً في إثارة التمايزات بين القلم والحديث من جهة، وإلى إثارة ردود فعل ذات مصدر قومي من جهة أخرى. و لهذا، وعند نهاية القرن الثاني الهجري، ظهر أول رد فعل أدبي من جانب العرب على ذلك السيل الأدبي الذي يحمل لواء الصبغة الفارسية. كانت تلك البوادر الأولى للصراع الأدبي بداية، لكنها لم تسد الثغرة الواقعة بين الميول القديمة و بين ميل (الكتاب) لاقتراف الآثار الفارسية؛ ولم يتحقق شيء سوى تقوية الإحساس بوجود تلك الثغرة.

كان الانشقاق بين الطرفين يشكل انعكاساً، أو صورة خارجية، للانقسام الذي كان موجوداً في جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية في ذلك العصر. وكان هذا الانقسام يدل على أن جوهر الصراع لم يكن مسألة سطحية، وإنما اتجه نحو صراع بين الثقافة الفارسية القديمة والمآثر العربية السابقة للإسلام والقيم الجديدة التي جاء بها.

(١) ضيف، د. شوقي: م. م. ص ١١٠ و ١١٣.

(٢) م. م. ن: ص ٩٥.

(٣) حب، هاملتون: م. م. ص ٨٥.

وكلما كان التنافس يزداد كان كل فريق يتحمس لتراثه الحضاري، ولكن الفرس في دخولهم حلبة الصراع الفكري لم يكن هدفهم تقويض الدولة الإسلامية، بل إعادة تشكيل نظمها الاجتماعية والسياسية والروحية الداخلية للثقافة الإسلامية على مثال النظم والقيم الساسانية التي كانت تمثل، في نظرهم، ذروة الحكمة السياسية. ولهذا فإن جماعة (الكتاب) الفرس - من خلال إيمانهم وقناعتهم في فرض قيمهم الفكرية على الدولة الإسلامية، ولاعتقادهم بأهمية تلك القيم - قد وصلوا بواسطة الدعوة الشعبية، في القرن الثالث الهجري، إلى المناداة بأفضلية الفرس على العرب و دافعوا عن دعواهم بحجج اجتماعية وثقافية ولكنها غير دينية<sup>(١)</sup>.

إن الصراع بين العرب والفرس قد نما في ظروف جديدة عاشها الشعبان على حد سواء، وهما اللذان جمعتهما دين واحد من جهة، وحقب طويلة من العيش المشترك من جهة أخرى. ولكن كلاً منهما كان يحمل تراثه الحضاري من فكر وأدب وعادات وتقاليد اجتماعية...

فالحياة المشتركة لشعبين مختلفين تولد احتكاكاً اجتماعياً وثقافياً؛ فكان لابد، والأمر كذلك، أن تتفاعل الثقافتان، وأن ينشأ عن هذا التفاعل تلاقحاً حيناً وتنافراً حيناً آخر<sup>(٢)</sup>. كانت مسائلنا التلاقي والتنافر تمان في ظل فورة اقتصادية متميزة، وفي ظل نهضة علمية متقدمة، فكان الخلفاء العباسيون، من أجل استمرارها، يُغدقون العطايا على العلماء والأطباء والشعراء والمغنين... وقد سلك الوزراء والولاة والقواد مسلك الخلفاء في سبيل تشجيع تلك النهضة. ومن الذين كان لهم دور متميز - في هذا الإطار - الرشيد والأمين والمأمون والمهدي، وقد فعل ذلك وزراء البرامكة. وكان لهذا الإغداق أثر واسع في نهضة العلوم والآداب والفنون، وفي ممارسة أساليب الترف في الحياة الاجتماعية<sup>(٣)</sup>.

طالت الفورة النهضوية كلاً من العرب والفرس على حد سواء؛ فنشطت حركة الترجمة والتأليف في شتى الحقول الفلسفية والعلمية التي كانت معروفة في ذلك العصر. وكانت حركة الترجمة مدينة، بشكل أساسي، للفلسفة اليونانية؛ أما التأثير الفارسي في الفكر الفلسفي الإسلامي فقد كان محدوداً، واقتصر على بعض الأقوال المأثورة في الحكمة والأخلاق خاصة...<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن: ص ٨٦-٨٨.

(٢) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ١٧٨.

(٣) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٤٨.

(٤) فكري، د. ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية: الدار المتحدة للنشر: بيروت: ١٩٧٩: ص ٦٠: (تعريب د. كمال البازجي).

وعلى الرغم من ذلك كان لا بد من التذكير بأن ما أذاه الفرس إلى الفكر الإسلامي "إنما جاء على يد جيل جديد من مفكرهم وفلاسفتهم. فهؤلاء، بعد أن تشرّبوا أفكاراً يونانية و أَلُوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة، كتب لهم أن يتركوا على تاريخ الفكر الإسلامي طابعاً لا يُمحى". وقد برز منهم سيبويه وابن سينا والرازي والغزالي<sup>(١)</sup>.

رعى الخلفاء المسلمون تلك الحركة الفكرية، التي استفاد منها كل من العرب والفرس؛ وكان قد أسهم فيها علماء وفلاسفة من القوميتين العربية والفارسية، فكانت من أهم مظاهر التفاعل بينهما بحيث كان "المناح الثقافي في ذلك العصر (متميزاً) بضعف الروابط العرقية بالقياس إلى الولاء الديني الذي جمع بين العرب والفرس، وحمل معظمهم على أن يُسخّروا له جميع قواهم ومآتهم الفكرية"<sup>(٢)</sup>.

عندما كانت النهضة الفكرية متجهة نحو أغراضها الثقافية والعلمية والإنسانية المجرّدة، وعندما كانت تصب في خدمة الولاء الديني الموحد، شكلت بذاتها عنصر التوحيد بين علماء وفلاسفة من قوميتين غير متجانستين. ولذلك كانت الوحدة الإنسانية للفكر القائمة على أرضية العقل وحرية هي سقف التمازج الثقافي والفكري الذي أحدثه الفكر اليوناني -على سبيل المثال- بين علماء من العرب وعلماء من الفرس.

إن توصل الفلاسفة المسلمين من قوميات مختلفة إلى جوامع فكرية مشتركة، عندما تفاعلوا مع فكر حوارى آخر على الرغم من أنه لا علاقة له بالفكر الإسلامي، كان مصدراً أساسياً في لجم الصراع الحاد بين العرب والفرس؛ ولهذا السبب لم يستطع الفكر الشعبي أن يحقق أغراضاً خاصة في دعوته التفتيتية إلا في الوقت الذي أخذ فيه أصحاب الأغراض المذهبية والسياسية والقومية المتعصبة يستغلون تلك النهضة الفكرية في سبيل خدمة مصالحهم الفئوية في المذهب والسياسة الضيقة والقومية العنصرية. ومن هذا الواقع أخذت الهوة تتسع أكثر فأكثر على صعيد أبناء الدين الواحد، وترجم نفسها بالعصبيتين المذهبية والقومية.

تحققت مسألة الالتقاء بفعل الانفتاح العقلي على الفكر الإنساني؛ أما مسألة الافتراق فكانت تتعمق كلما كان أصحاب الأهداف السياسية والمذهبية يستغلون ذلك الإنجاز الفكري لمآربهم الضيقة؛ وذلك عندما أخذ كل فريق يدعّم حججه في الدفاع عن مواقفه الفئوية (المذهبية - السياسية - القومية) باللجوء إلى قواعد الفلسفة والمنطق.

أضاف أصحاب الأغراض الفئوية، في مناظراتهم الحوارية الطويلة، غنى للتراث الإسلامي -العربي؛ لكن الآثار السلبية كانت أكثر لفتاً للنظر، فتمثلت في النتائج التفتيتية التي أحدثها أصحاب الفكر الشعبي.

(١) م. ٢ : ٥ ص ٦١.

(٢) م. ٢ : ٥ ص ٦١.



استخدمت الدولة العباسية أسلوب الزواجر السلبية، في مواجهة تلك الدعوة، كالملاحقة والاضطهاد، لكنها لم تكن كافية للقضاء على الشعوبية؛ فأصبح التفتيش عن علاج أكثر إيجابية ضرورة لازمة<sup>(١)</sup>.

أما العلاج الذي أوجبه التحدي المذهبي والفكري والاجتماعي فكان في قيام حركة في داخل الاتجاهات المذهبية السنية تتصف بالتصلب والعقلانية، ومنها انبعثت فرقة المعتزلة فيما بعد، التي لجأت إلى أسلحة الجدل؛ كانت هذه الأسلحة أكثر إقناعاً من الاحتجاج بالوحي؛ وكانت أبلغ أثراً من تهديد السلطات المدنية. ولهذا السبب، وبفعل تلك النتائج، نشطت في عهد المأمون - في أوائل القرن الثالث الهجري - حركة الترجمة باتجاه الفلسفة اليونانية في الجدل والمنطق. وعمد، أيضاً، بعض الكتّاب العرب إلى استخدام هذا الأسلوب في الرد على الشعوبية، وذلك بالكشف عن الدراسات الإنسانية العربية؛ فاستطاعت هذه الفئة من الكتّاب - مثل الجاحظ وابن قتيبة - أن تحقق أغراضها باتباع طريقة التوفيق على أساس إدخال المآثر الفارسية في أمور أدب البلاط والإدارة؛ وهذا أوجدت لهذه المآثر مكاناً مستديماً في نسيج الثقافة الإسلامية المعقد<sup>(٢)</sup>.

إستناداً إلى ذلك، نرى أن الفرس لم يكن لهم أثر ذو شأن في رقد الفكر العربي- الإسلامي من تراثهم الفكري الخاص. ولكن الأثر الذي أحدثوه، من خلال فكرهم واتجاهاتهم الشعوبية هو أنهم كانوا عنصر تحريض أساسي للعرب في اللجوء إلى الاستعانة بفكر الحضارات الأخرى، كاليونانية بشكل أساسي، للأخذ منها بما يساعدهم في معركتهم مع الشعوبية من آثار فكرية و وسائل فلسفية. وكان هذا الصراع حافزاً للفكر العربي- الإسلامي لكي يتسلح بعمق ثقافي وعلمي أصبح ذا شأن في حضارات الأمم الأخرى في العصور اللاحقة.

أما حول العوامل الثقافية الأخرى - مثل العادات والتقاليد، كمظهر من مظاهر الثقافة الشعبية - فلم يكن ثمة صراع أو نضال، وذلك "على الرغم من اختلاف التقاليد والعادات الاجتماعية بين العناصر التي تألف من صراعتها معنى الشعوبية"<sup>(٣)</sup>.

الذي حصل، في هذا الجانب، أن بعض فئات المجتمع العربي اقتبسوا وثللوا العادات والتقاليد الفارسية، و اقتصر الاقتباس على طبقة محدودة انبهرت بحياة الفرس الاجتماعية، حيث لم ينقل المؤرخون و لم يبحثوا عن الحياة الاجتماعية إلا ما يتعلّق منها بطبقة الخلفاء والأمراء و من لف لفهم من الوجهاء و الوزراء و الندماء، أما العامة فكانت مهملة كفتة اجتماعية تتألف من الجنود و الخدم و الصنّاع...<sup>(٤)</sup>.

(١) جب، هاملتون: م. س : ص ٩٢.

(٢) م. ن : ص ص ٩٢-٩٤.

(٣) قدورة، د. زاهية: م. س : ص ١٧٥.

(٤) م. ن : ص ١٧٦.

موجّلين البحث تفصيلاً في الحياة الاجتماعية إلى مكانها اللاحق من هذا البحث،  
نؤكد، هنا، على جوانب من هذه الحياة بما يلقي الضوء على تأثيراتها إزاء حركة الحياة  
الفكرية والعقلية، موضوع هذا الجزء من بحثنا.

تجدر الإشارة إلى أن حياة اللهو و البذخ والمجون التي كان يحياها الخلفاء العباسيون  
كانت باعثة "للزعات و العادات الفارسية القديمة، ساعد على ذلك ترجمة بعض الكتب  
الفارسية إلى اللغة العربية، فأثر ذلك على نفوس لم يكن إسلامها صادقاً قوياً"<sup>(١)</sup>.

رأينا أنه لم يكن لدى الفرس تراث فكري فلسفي، و كذلك في العلوم الفلسفية  
كالجدل والمنطق، وإنما الفرس الذين استعربوا واعتنقوا الإسلام قد لملوا، بالتعاون مع العرب  
المسلمين، من التراث الفلسفي اليوناني بشكل رئيس، فأصبحوا رواداً لوضع فلسفة عربية  
إسلامية.

كانت هذه الحركة نواة توحيدية، فنقلت التفاعل بين النخبتين العربية والفارسية من  
دائرة الانفعال العصبوي القومي إلى إطار الوحدة العقلية، فأسهمت كل من النخبتين في  
بناء تراث عربي إسلامي في الحقل الفكري الفلسفي.

ومن هنا نتساءل: هل انعكست تلك النواة التوحيدية على العلاقة بين أبناء الشعب  
الذين هم في خارج دائرة النخبة؟

لم يكن - كما عرفنا سابقاً - للشعبيين تراث فلسفي، باستثناء أقوال مأثورة في الحكمة  
والأخلاق. لكنهما عرفا أول احتكاك بينهما على ساحة عقيدية دينية واحدة منذ العهد  
الأموي، وكانت تلك العقيدة قائمة على الفطرة بالانتماء، أي على تقليديته.

لم يبق الاحتكاك الأول على صفاته الفطري، و إنما نزع باتجاه المذهبية التي أخذت  
تفشى في صفوف المسلمين منذ البداية، و أخذت صورة الإسلام في العدالة و المساواة تهتز  
في نفوس الفرس بعد أن لمسوا التمييز بين طبقات المسلمين وأجناسهم.

أدّى تراكم أسباب الصراع السياسي المذهبي - بين القائلين بأحقية آل بيت الرسول  
بالخلافة والقائلين بشرعية مبايعة الأمويين - إلى ترسيخ الشرخ بين المسلمين وتعميقه. و من  
هذه التراكمات وُلِدَ النظام العباسي من خلال تزواج بين فئتين من آل بيت الرسول (أحفاد  
علي بن أبي طالب، وأبناء عم الرسول من بني العباس)؛ وتزواج آخر بين قوميتين (العربية  
والفارسية). وقد أدّى هذا التزواج المرحلي إلى فتح آفاق جديدة لصراع جديد.

لما كانت النزعات السابقة للذين انتموا للإسلام لم تنصهر بعد، و هم شعوب لها  
تراثها الحضاري و تاريخها السياسي و نزعاتها القومية و العائلية / العشائرية، فقد واجهتهم  
نزاعات على أكثر من مستوى، فأخذت تشكل تحدياً سياسياً وفكرياً للإسلام.

في مواجهة تلك التحديات الجديدة، جاءت النخبة من الشعين العربي والفارسي، وتشجيع من الخلفاء العباسيين، لتنهل من حضارات فكرية أخرى لتدعيم عقائد الإسلام في وجه الدعوات السياسية و الاجتماعية و القومية المعادية للعقائد الإسلامية؛ فأعطى هذا الانفتاح على الفكر الآخر نتائج مهمة وتراثاً واسعاً.

لكن ما أنتجته تلك الحركة تجاه الانفتاح و التفاعل مع الفلسفة اليونانية و علومها، من نتائج إيجابية على صعيد الحركة الفكرية للنخب من المفكرين العرب و المسلمين، لم ينعكس بالصورة ذاتها على مستوى الجماعات و المذاهب الدينية و القومية المتنافرة، و يصح الاستنتاج ذاته على مستوى أصحاب السلطة السياسية؛ لأن المطامح الخاصة بأصحاب المذاهب وأصحاب السلطة كانت تقفز دائماً عن أية نتائج فكرية توحيدية لتسطو، في معظم الأحيان، على النتائج الفكرية لتدعيم عقائدها المذهبية واتجاهاتها السياسية الخاصة.

لم يكن لدى الفرس تراث فكري يمكن أن يتأثر به المسلمون العرب؛ ولكنه، مع ذلك، لم تكن المرحلة لتمرّ من دون نتائج؛ فالتحديات القومية و الحضارية و الفكرية التي رسمت أطرها الدعوة الشعبية، كانت من الحوافز الأساسية للمسلمين العرب بحيث دفعتهم إلى اللجوء باتجاه الحضارة الفكرية للشعوب الأخرى، وبشكل خاص إلى الحضارة اليونانية؛ وكانت حافزاً لاغتناء الفكر العربي-الإسلامي بتراث فلسفي كبير تولّد عنه ما يُعرف بعلم الكلام.

أما الجانب الاجتماعي فلم يكن له دور ذو شأن لأنه لم يكن حافزاً للتناقض العربي-الشعوي، بل كان خاضعاً للاقتباس و النقل و التمثل من دون حرج من قبل طبقة محدودة تقتصر بشكل رئيس على أصحاب السلطة من خلفاء و وزراء و قادة و طبقات غنية و ميسورة؛ ولم تنعكس على بقية طبقات الشعب إلا في مظاهر شكلية و محدودة، لأن المظاهر الاجتماعية المكتسبة من تراث الملوك الساسانيين تتطلب مستوى مرتفعاً من الإمكانيات المالية و المادية.

ولا يخفى، أيضاً، أن الاحتكاك المباشر بين العرب و الفرس عرف-في العصر العباسي - مدى أوسع مما عُرف في العصر الأموي لأسباب كثيرة منها: القرب الجغرافي لبغداد التي أصبحت عاصمة للخلافة العباسية، إذ إن قرب العراق من بلاد فارس كان سبباً في الاختلاط التاريخي بين الشعين الفارسي و العربي. يضاف إلى ذلك عامل آخر لعب فيه الموالي الفرس دوراً كبيراً في بلاط الخلفاء العباسيين نتيجة لاشتراكهم، بجميع طبقاتهم، في إنجاح ثورة العباسيين ضد الأمويين، السبب الذي أعطاهم فيه العباسيون موقعاً سياسياً ومعنوياً مميزاً كتمن لهذه المشاركة.

### III - التأثيرات الاجتماعية.

في أثناء بحثنا عن المظاهر الفكرية للتفاعل بين العرب و الفرس مرّ معنا أن اقتباس العرب لمظاهر الحياة الاجتماعية لم يشكل عاملاً من عوامل الصراع، وإنما كان هناك انهيار بحضارات الشعوب الأخرى. لكننا، هنا، نفترض أن مظاهر الحياة الاجتماعية في ذلك العصر كانت غلاباً جذاباً لما كانت تريد الشعوبية أن توصله للعرب من فكر و دعوات سياسية تصب في خدمة الترويج لها. فهل كانت تلك المظاهر جذابة فعلاً؟

نتيجة للفتوحات التي أنجزوها تفاعل العرب وتأثروا بحضارات الشعوب التي تغلبوا عليها. نتيجة لذلك تأثر الأمويون بالحضارة البيزنطية، أما العباسيون فتأثروا بالحضارة الساسانية<sup>(١)</sup>.

كلما كانت الفتوحات تتسع كانت الأموال تتدفق إلى حاضرة الخلافة؛ ولذا أصبحت الأموال وفيرة و كثيرة، السبب الذي مال فيه المسلمون العرب -وتحديداً الطبقات الغنية والميسورة- إلى مظاهر الترف<sup>(٢)</sup>.

مضى الخلفاء و بطانتهم في احتكار أموال الدولة و مواردها الضخمة "بحيث كانت طبقة تنعم بالحياة إلى غير حد، وطبقات فُتِرَ عليها في الرزق، فهي تشقى إلى غير حد. واضطرب الناس، من التجار وغيرهم، بين الشقاء والنعيم"<sup>(٣)</sup>.

عرف العصر الأموي ضروباً من التجديد في اللهو و الغناء؛ و بلغت في العصر العباسي "أوج مجدها وترفها، وتلوّنت بألوان فارسية واضحة، وامتألت بغداد بمجالس اللهو و السمر و المنادمة"؛ فكان الأثر الفارسي في هذا التحول تجاه الترف يعود إلى أن "الأكاسرة معروفون بميلهم إلى اللهو و السرور و الإفراط في شرب النبيذ الذي كانت تبيحه الديانة الزردشتية، وتجعله من شعائرها"<sup>(٤)</sup>.

إن السبب الذي جعلنا نحسبه تحولاً في نمط الحياة الاجتماعية على أرض عربية، هو أننا نعلم "أن الحياة الاجتماعية كانت في صدر الإسلام ساذجة كل الساذجة"<sup>(٥)</sup>.

كان ما نقله المجتمع العربي في العصر العباسي، عن المجتمع الساساني، من أدوات الترف و أساليبه، قد ساعد على نقله "ما دفعت إليه الثورة العباسية من حرية مسرفة؛ فإذا

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٤٤.

(٢) قدورة: د. زاهية: م. س: ص ١٨٧.

(٣) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٤٥.

(٤) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ١٨٧.

(٥) م. ن: ص ١٨٦.

الفرس المنتصرون يمعنون في مجولهم ويمعن الناس معهم، فقد مضوا يعيون الخمرة عباً، ويحتسون كؤوسها حتى الثمالة؛ وحاكاهم من عايشوهم حتى أصبح الإدمان عليها ظاهرة عامة... و كان من سبب انتشارها وإقبال الناس عليها أن أدى اجتهاد بعض فقهاء العراق إلى تحليل بعض الأنبذة" (١).

كان من أهم أسباب التحول-الانفجار في مظاهر الحياة الاجتماعية في داخل المجتمع العربي-الإسلامي ما يلي: وفرة الأموال، والحرية التي أتاحتها الثورة العباسية، وفتاوى بعض الفقهاء، وميل الفرس-الشركاء الأساسيون في الثورة العباسية-للمجون.

وكان من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية التي نقلها العباسيون عن الفرس (٢):  
أولاً: بنوا القصور الفخمة، وعاشوا حياة البذخ التي كان يتمتع بها الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسي والوزراء والقواد وكبار رجال الدولة ومن اتصل بهم من الفنانين-شعراء ومغنين-ومن العلماء والمتقنين.

ثانياً: الطعام والشرب والغناء: وكان من بعض جوانب البذخ التي قلدها العباسيون: إستعمال الأواني العالية الثمن، التفنن في ألوان الطعام الغالي الثمن، الإسراف في المآدب اليومية و تكلفتها الباهظة الثمن، إقتباس آداب المائدة، إغداق الهبات على النديم في مجالس الشرب، أدوات الترويح عن النفس مثل سباق الخيل ولعبة الصولجان وألعاب الكباش والديوك والكلاب...

كان كثير من الخلفاء في، العصر الأموي وأكثر منهم في العصر العباسي، يشربون ويسمرون. أما الغناء فكان مطبوعاً بالطابع الفارسي، وكان معظم المغنين من الفرس، ولهذا فقد أدخلوا اللحن واللغ الفارسي في لغة الكلام والمخاطبة على اللغة العربية.

ثالثاً: الملابس والأزياء وبعض العادات الأخرى: تغلغت العادات الفارسية في النفوس وأصبح تقليدها أمراً محبباً: من ارتداء الزي الفارسي (الثياب الطويلة والقلائنس) بين أيدي الخلفاء كدليل لتعظيمهم وتبجيلهم. واقتبس العرب تنوع الأزياء بالإضافة إلى التأنيق في الملابس واقتباس العادات الفارسية في المأكول والمشرب وآداب المائدة والتعطر والتطيب.

أغرق الخلفاء العباسيون باقتباس هذه العادات إلى الحد الذي استطاع فيه الفضل بن سهل، مثلاً، إقناع المأمون بتغيير السواد (لون العلم العباسي) بالخرصرة، وكانت الخضره هي لباس كسرى والمجوس.

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٦٥.

(٢) للتوسع في الاطلاع على مظاهر الحياة الاجتماعية الواردة في هذه الفقرة، راجع:

- شوقي ضيف: م. س: ص ٤٥، ٤٩، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٣، ٦٥.

- زاهية قدورة: م. س: ص ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

واقبس العرب عن الفرس، أيضاً، عادة تقبيل الأرض بين يدي الخلفاء والأمرء والعظماء في الوقت الذي كان العربي يرفض هذه المظاهر لأنفته وكبريائه.

في هذا الجو الزاخر بالتلف في الملبس والثياب، إذ عمَّ بغداد لبس الأزياء الفارسية، كانت كل طائفة من طوائف الموظفين ورجال الدولة تلبس زياً خاصاً بها يميزها عن الطوائف الأخرى.

رابعاً: إنتشار تجارة الرقيق واقتناء الجوّاري والغلمان: كانت هذه التجارة مشهورة في إيران وخراسان.

كثر في العصر العباسي اقتناء الجوّاري والإماء من أجناس وثقافات وديانات مختلفة، وكانت تُباع في دور النخاسة والقيان، وكان يرفع من أئمانهن إقتافهن للغناء والرقص؛ وسبب ذلك أن الدور الخاصة والعامة التي تحمي ليالي الغناء والرقص كانت تدفع الأئمان المرتفعة لهذا الصنف من الجوّاري.

كان للجوّاري تأثير في حركة الشعر في العصر العباسي، وإنه من خلال اقتناء الخلفاء لهن فقد تركن آثاراً واسعة في أبنائهن ومحيطهن؛ وامتدّت هذه الآثار إلى قصر الخلافة وعملت فيه عملاً بعيد الأغوار لأن أكثر الخلفاء كانوا من أبنائهن: مثل المنصور والهادي والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق.

ولأن قصور الخلفاء كانت حافلة بالجوّاري والقيان، كان لبعضهن تأثير في قرار الخليفة؛ وقد قلّدت الخلفاء في مسلكهم هذا، وبشكل أكثر مجوناً، مجالس الوزراء والأغنياء. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المظاهر هي عادات كسروية.

إلى جانب اقتناء الجوّاري، سادت عادة شاذة وغير مألوفة، هي عادة اقتناء الغلمان: إذ بالإضافة إلى استخدامهم في القصور، كان الجيش الخراساني يصطحبهم معه في الحروب بديلاً للنساء.

ومع أن حياة الترف والبذخ لم تكن تمثل حياة الشعب التي تفضي فيها البؤس والفقر، فقد انتقلت إلى الحياة الشعبية بعض مظاهر المجون، مثل إدمان الخمر، وكثرة الدور التي تقدمها مع برامج الغناء والرقص التي تتفنن فيها الجوّاري في اجتذاب الزبائن. ونتيجة لذلك انتشر الغزل المكشوف في الجوّاري والغلمان لكثرة الغلمان والخصيان.

إستناداً إلى ذلك التحول الكبير الذي أحدث انقلاباً في نمط الحياة الاجتماعية عند العرب في المدن، وعلى الرغم من أن المظاهر الاجتماعية لم تشكل سبباً مباشراً في الصراع بين الدعوة الشعبية وخصومها، لم يكن هذا ليمر من دون نتائج سلبية. ومنها:

أصبحت المظاهر الاجتماعية الجديدة سجنًا للخلفاء، و به ابتعدوا عن الاحتكاك المباشر بموم الشعب؛ وخضعوا في قراراتهم - في كثير من الأحيان - للجوّاري والمحظيات

ولبعض أعيان الفرس من رجال الدولة الذين يملكون أسرار الخليفة الخاصة، والتي تُستخدم عادة مصدراً للابتزاز.

أما النتائج المنظورة لتلك المظاهر الاجتماعية<sup>(١)</sup> فقد كان سببها الحياة الماحنة التي عاشها الخلفاء والقواد. وتفشت تلك المظاهر، أيضاً، في الأوساط الشعبية، وأدّت إلى انتشار الخمول والفساد والترف الفكري، الذي قاد بدوره إلى الإلحاد والزندقة. وكان لهذا المجتمع الماخن وجه آخر يظهر في انتشار الفقر والبؤس. وبسبب من هذا الجو نشأت دعوات إلى العودة للكتاب والسنة، وإلى انتشار دعوات الزهد كرد فعل ضد النقيضين: الغنى الفاحش والفقر المدقع. لكن تلك الدعوات لم تكن لتخرج عن دائرة الاعتراف بسلطان الخلفاء، الذي هو رمز للخلافة الدينية في الإسلام.

كانت مظاهر البذخ والفروقات الطبقة الواسعة بين الأغنياء والفقراء، وما صاحبها من لامساواة بين الطبقات "السبب الحقيقي في كثرة الثورات على العباسيين، وخاصة في إيران ... غير أن المسألة لم توضع وضعاً سليماً صريحاً على أساس مشكلة العدالة الاجتماعية، واستتراف الشعب لمصلحة طبقة تعيش معيشة باذخة مسرفة في البذخ، بل وُجّهت توجيهاً خاطئاً، على أساس دعوات دينية مارقة كدعوة الخرمية التي استوحيت آراء المزدكية والمانوية؛ وحتى الشيعة، بشقّي فرقتهم أعلوا المقاصد الدينية على مقاصد العدالة الاجتماعية. ولذلك أخفقت هذه الثورات جميعاً لأنها لم تضع للشعب اللافتات والشعارات الحقيقية التي يلتف حولها ويعمل من أجلها؛ ومضى العباسيون وحواشيهم في الغرق إلى آذاهم في البذخ والترف"<sup>(٢)</sup>.

لم يمر تقليد الساسانيين في عاداتهم وتقاليدهم من دون آثار سياسية، كما لم تكن معزولة عن خلفيات سياسية؛ فللساسانيين نظامهم السياسي في تشكيل الطبقة الحاكمة التي لها همومها الخاصة، والتي لن تكون إلا على حساب الطبقات الفقيرة والمعدمة.

كما لم تتفرّغ وسائل وطرائق إدخال تلك العادات عن خلفيات غير مباشرة كانت تعمل لها النخبة السياسية الفارسية في ذلك العصر؛ فهم قد استطاعوا أن يجعلوا وجود الخليفة صورياً، بينما أصبح معظم النخبة الفارسية الحاكمة في موقع الحكام الفعليين.

فالمظاهر الاجتماعية، التي عرفها الخلفاء العباسيون وحاشيتهم مقلدين ومقتبسين، لم تكن سوى ثوب جميل جذاب لتمرير أهداف وغايات سياسية. فما هي تلك الخلفيات؟ وما هي النتائج التي استطاع الشعوبيون أن يحصلوا عليها في غمرة ذلك الصراع الطويل، الذي كان جذاباً في معظم الأحيان، ومريراً في أحيان أخرى.

(١) قلورة، د. زاهية: م. س: ص ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ص ٥١-٥٢.

#### IV - التأثيرات السياسية.

في معركة المواجهة مع الدولة الأموية نمت الدعوة العباسية وترعرعت؛ واستطاعت أن تجمع حولها الكثير من المؤيدين والأنصار، أو من المتضررين والناقمين. لقد تعرّض المسلمون من غير العرب (الموالي)، و معظمهم من الفرس، لنوعين من الاضطهاد: أما الأول فسببه الدولة؛ و الثاني سببه جمهرة العرب. ففي المرحلة التي رافقت الإسلام، أو التي جاءت بعدها مباشرة، كان على المسلم غير العربي أن يكون مولى لقبيلة عربية؛ و كان أبناء القبائل ينظرون باستعلاء إلى الموالي، لذلك تنامي لدى بعض الفرس استياء عارم من الغطوسة العربية. ولهذا السبب نمت بذور معارضة إسلامية غير عربية، ووقفت في الصف المعارض للحكم الأموي.

وكان من جانب آخر قد نما تيار إسلامي عربي متضرّر - كما يحسب - من استلاب الأمويين لحق آل بيت الرسول في الخلافة، وبدأ يشق طريقه بذرائع دينية منذ اغتيال علي بن أبي طالب على أيدي الخوارج في أعقاب حرب صفين بينه وبين معاوية بن أبي سفيان. كانت هذه العوامل تصب في مصلحة الدعوة العباسية "و يبدو أن العباسيين تلقوا الدعم الأساسي من الموالي، على الرغم من دعم بعض العرب من ذوي الميول الشيعية، ومعظم الحركة الدينية عامة. والتزم العباسيون تلبية مطامح الموالي بسبب ما تلقوه من دعم الفرس. وقد وُضِع حد لمزلة العرب الخاصة"<sup>(١)</sup>.

قامت الدولة العباسية بعد معركة الزاب في العام ١٣٢هـ - ٧٥٠م. وهي وإن تكن في أصلها عربية إلا أنها قامت على أكتاف قائد فارسي هو أبو مسلم الخراساني؛ وكان دعاؤها وجنودها من العرب و الفرس، وانتشرت في خراسان مصطبغة بالعقائد والمبادئ الفارسية تحت قناع من الدين ومبادئ العدل و المساواة. وعندما استتب الأمر لبني العباس، فقد قلبوا لأنصارهم من قبل ظهر الجحش، ونكّلوا بالعلويين تنكيلاً لا رحمة فيه و لا هوادة؛ و حاول هؤلاء، بدورهم، القضاء على الدولة العباسية"<sup>(٢)</sup>.

لم يكن دخول الفرس في دوائر الدولة العباسية من الباب الواسع مفروضاً بالورود؛ فكانت مراحل التوافق بين الخليفة و حاشيته من الفرس، ومرآجل الصراع، أيضاً، محكومة بعوامل المصالح الخاصة بكل من الطرفين. فكيف تحددت تلك العوامل وتحت أية مبادئ؟ حكمت العلاقات العباسية-الفارسية، في تعاوهم وصراعهم، عدة عوامل، منها:

(١) وات، مونتغمري: م. س: ص ١٠٩.

(٢) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ٧٨.



- حاجة العباسيين إلى مساندة الموالي العسكرية و السياسية في سبيل إسقاط الحكم الأموي. وحاجة الموالي للتأثر من نظام الحكم الذي رعى عمليات اضطهادهم وإذلالهم.

- حاجة العباسيين إلى تطبيق النمط الفارسي في الحقلين الإداري والسياسي، لإدارة شؤون الدولة الإسلامية المترامية الأطراف. وهذا الجانب يؤمن للفرس طريقة الوصول إلى مراكز حساسة، إدارية وسياسية، في قلب السلطة العباسية.

- حاجة الفرس للسيطرة على السلطة لأكثر من سبب: الثأر لما لحق بهم من مهانة بسبب نظرة العرب الدونية إليهم. وتحقيق أحلامهم في قيادة الشعوب الأخرى بدلاً من أن يكونوا محكومين. فما هي المؤثرات السياسية و الإدارية التي استند إليها الفرس في الإسهام في تكوين الدولة العباسية وبنائها؟

بعد أن توسعت الدولة الإسلامية، لم يجد الخلفاء المسلمون في التراث العربي الإسلامي قاعدة من المفاهيم و القواعد السياسية و الإدارية تساعد على تسيير دفة أمور السلطة. لهذا السبب أخذ الأمويون يهتمون بالأشكال الفارسية للحكومة.

ففي الجانب الإداري، تم الدخول الفارسي إلى بلاط الخليفة عندما أخذ الخلفاء يستخدمون الكتبة من بين الأشخاص الذين ورثوا قدراً من الخبرة الإدارية الفارسية. ولذلك يمكن أن نعد تطور وظيفة الوزير، كوظيفة إدارية و سياسية في العصر العباسي، محصلة لقبول الإرث الفارسي<sup>(١)</sup>.

لم يكن الكتبة يعملوا في بلاط الخلفاء الأمويين والعباسيين كموظفين فحسب، وإنما عملوا على زيادة سلطتهم كطبقة. ولذلك كان الولاة المسلمون، في المرحلة الأولى، يشترطون الولاء منهم؛ إلا أن الولاة في العهد الأموي اللاحق ألحوا أن يكونوا جميعهم من المسلمين، فامثل معظم أبنائها في المظهر الخارجي، لكن امتثالهم لم يتحول إلى قناعة داخلية كبيرة. ولهذا بعد أن انتقلت الخلافة إلى العراق، في العهد العباسي، كان الكتبة قد وصلوا إلى مناصب في الإدارة المركزية؛ و عملوا على زيادة سلطتهم كطبقة، وهذا ما ساعد العباسيين على تبني الأساليب الفارسية في الحكم<sup>(٢)</sup>.

استعان العباسيون برجال جدد للحاشية يملكون موهبة إدارية كان الخليفة يرى أنها مفيدة لتسيير إدارة الدولة؛ لكن مواقع هؤلاء لم تكن ثابتة لأنهم قد يُرفَعون بسرعة، مركزاً وثروات، وقد يفقدون كل شيء بالسرعة ذاتها<sup>(٣)</sup>. وهذا كان يمثل مشهداً من مشاهد الصراع السياسي بين الفرس والسلطة العباسية.

(١) وات، مونتغمري: م. م. : ص ص ١٠٩-١١٠.

(٢) م. م. : ص ١١٤.

(٣) م. م. : ص ١١٠.

أدخل الفرس وسائل الإدارة السياسية في حياة الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، مروراً بالعصر الأموي، و انتهاءً بالعصر العباسي، فبلغت أقصى ذروتها فيه عندما انتقلت نظم الحكم الساسانية - الإدارية منها والسياسية - بحذافيرها.

كان من أهم مظاهر تلك النظم: إدخال مفهوم أصحاب الحق الإلهي (الخليفة بالوراثة)، ونظام تشريفات معقد (الاستئذان قبل الدخول)، إحاطة الخليفة بكبير للحجباء والجلاد و النطع، ديوان للخراج، ديوان خاص لدار الخلافة، ديوان الرسائل، ديوان الخاتم، ديوان الخبر (ديوان الصحافة في المفهوم المعاصر)، ديوان البريد.

أخذ العباسيون نظام الوزارة ومفهومه السياسي، فكان الوزير يُعَدُّ وسيطاً بين الملك ورعيته، ففيه شطر يناسب طبائع الملوك و شطر يناسب طبائع العوام؛ لذلك قلما كان للعباسيين وزير غير فارسي. وللتأكيد على ذلك ظلَّ يحيى البرمكي و ابنه جعفر و الفضل يلون أمور الدولة سبعة عشر عاماً كانوا فيها المتصرفين في جميع شؤونها، و أتاح لهم ذلك أن يصبغوها بصبغة فارسية خالصة<sup>(١)</sup>.

و كان ابتعاد الخليفة عن الناس و تقسيم المدينة، و تخصيص مكان خاص فيها لكل طبقة، تصرفاً جديداً على الروح الإسلامية، غريباً عنها<sup>(٢)</sup>.

بالإضافة إلى تطبيق القواعد و الأساليب الإدارية الفارسية، كان التأثير الثقافي الفارسي، بوجهه السياسي، واضحاً؛ فكان ينتقل عبر ترجمة قصص ملوك الفرس، وخصوصاً الساسانيين منهم، وخطبت تلك القصص بمكانة لا تقه في أنماط معينة من الأدب الإسلامي العربي والفارسي<sup>(٣)</sup>.

ولعلنا لا نغلو - يقول شوقي ضيف - "إذا قلنا أن النظم السياسية والإدارية في الدولة العباسية المنطبعة بطوايع فارسية قوية، تحولت في أثنائها الخلافة مُلكاً كسروياً يقوم على الاستبداد و القهر و البطش الذي لا يعرف رفقا و لا ليئا"<sup>(٤)</sup>. و لم يوفر البطش الفرس أنفسهم، وإنما كانت أشد النكبات قد أنزلت بهم، مثل نكبة البرامكة المشهورة.

لم يكن تأثر العباسيين بالأنماط السياسية والإدارية الفارسية من دون نتائج سياسية، ولم يكن الاهتمام الفارسي في الإدارة من دون أهداف سياسية للفرس، فكان سقفه الأدنى مدخلاً يُدعمون فيه مواقعهم في داخل أجهزة الدولة العباسية كخطوة أساسية للتأثير السياسي في قرار الخليفة؛ أما العباسيون فكانوا يعملون من خلال تأثيرهم بها على تحسين دولتهم وإدارتها بأساليب متطورة.

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٢٣-٢٤.

(٢) قلورة، د. زاهية: م. س: ص ٢٠٤.

(٣) وات، مونتغمري: م. س: ص ١١٢.

(٤) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٢٦.

فالعباسيون وصلوا إلى الخلافة وحافظوا عليها "بقوة التحالف الذي نشأ بين العرب النازلين في خراسان وأرستقراطية الفرس الذين اعتنقوا الإسلام في تلك البلاد. وتزايد دخول غير العرب في الوظائف الإدارية، فمهّد ذلك إلى إحياء التقاليد الساسانية القديمة في مراسم البلاط وشؤون الإدارة. ثم إن جيش الدولة النظامي تألف من أبناء الخراسانية فأراح الخلافة من وطأة العصية القبلية العربية، واجتمع الفريقان من عرب وغير عرب في مختلف مبادئ النشاط الفكرية والاقتصادية والاجتماعية"<sup>(١)</sup>.

إنعكست المؤثرات السياسية الفارسية على السياسة الدينية للعباسيين إذ إنهم "أخذوا يؤكدون للناس ما للخلافة من منزلة دينية و من مهمات دينية، ويرعون الفقهاء رعاية يكفلون بها حماية رسمية (المذهب سني). وأخذوا يضعون المؤسسات الدينية تحت إشراف الدولة على أسس تذكرنا بتنظيم الزرادشتية في ظل الساسانيين"<sup>(٢)</sup>.

من هنا نحسب أن إغراق العباسيين لأنفسهم بالمؤثرات الفارسية السياسية - تقليداً أو نقلاً أو تطبيقاً - في شؤون دولتهم؛ ووصول الفرس إلى مواقع حساسة في الدولة قد رفع من طموحاتهم إلى مستويات أعلى، خاصة، وأنهم وجدوا الأبواب مشرعة أمامهم في مراكز القرار العليا. وكان وصولهم إلى هذا المستوى من التأثير، في أعقاب مرحلة عانوا فيها من الاضطهاد والمهانة في العصر الأموي.

كان السقف الذي ينظر إليه الفرس منذ انتمائهم للإسلام هو سقف العدالة والمساواة كأحد المبادئ الأساسية التي دعا إليها، وأكد عليها في السنة النبوية بأنه (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). أما بعد مساعدتهم للعباسيين في الثورة على الأمويين، وبعد نجاحها، فقد وجدوا أنفسهم في مواقع كانت تشكل حلماً طوباوياً بالنسبة إليهم؛ ولهذا فقد ارتفع سقف طموحاتهم بشكل كبير بالنسبة للسقف القديم.

في البدء كان يحتمل غياب الوعي الفارسي الموحد وُلد فيما بعد الشعور العام بالهوية الإيرانية؛ ففرس العراق، الذين أصبحوا مسلمين واستعربوا ثقافياً، آمنوا أن ثقافتهم السابقة كانت أعلى مرتبة من ثقافة العرب. وإنه بسبب مساعدة الموالي للعباسيين في الوصول إلى السلطة، كانوا يدركون مدى تأثيرهم المتزايد، فجاءت الحركة الشعبية لكي تشكل أحد السبل التي عبّر بها ذلك العنصر الفارسي عن نفسه<sup>(٣)</sup>.

كان سقف الطموح السياسي للفرس يرتفع كلما كان ساعدهم يشتد في داخل السلطة أكثر؛ وإن استعراض الصراع السياسي، الذي كان يشتد حيناً ويخف حيناً آخر بين الخلفاء العباسيين والفرس، يعطي دلالات واضحة على مدى صعود حركة الطموح السياسي الفارسي.

(١) حب، هاملتون: م. س. : ص ١٣.

(٢) م. ن. : ص ١٤.

(٣) وات، مونتغمري: م. س. : ص ١١٤.

كان الفرس في العصر الأموي يعيدون عن بلاط الخليفة، إذ كانوا كتبة صغار، وكان يتم تعيينهم في دوائر الدولة بشرط استمرار ولائهم لها. وبعد أن شكّلوا كتلة سياسية وعسكرية في خراسان، أصبح لهم تأثير منظور، فاستعان بهم العباسيون إلى أن نجحوا في إسقاط الدولة الأموية؛ واعترافاً بجميلهم، دفع العباسيون بهم إلى قلب السلطة، كما دفعوا بأساليبهم في السياسة والإدارة إلى كل مرافق الدولة. فازداد تأثير الفرس على الخليفة والسلطة، وأصبح بمقدورهم أن يوصلوا هذا أو ذاك إلى مركز خليفة المسلمين. من هذا المنظار -نحسب- أن الذي يؤدي الدور الأول في تقرير مصير الخليفة سوف يدفعه منطق الواقعية السياسية إلى التفكير في احتلال هذا الموقع بنفسه، أو على أقل تقدير أن يبقى في الموقع السياسي القوي الذي يؤهله في إبقاء تأثير نفوذه على الخليفة.

إن ما يعزّز فرضيتنا في أسباب تحول التفكير الفارسي واتجاهاته، هو أنه ليس هناك نص ديني متفق عليه حول تحديد مواصفات خليفة المسلمين بدقة؛ باستثناء ما جاء من أحاديث عن لسان الرسول، لكنها لم تنل إجماع المسلمين حول قرشية الخليفة. وإن اشتراط مبدأ ضرورة انتساب الخليفة إلى قريش، لم يبق شرطاً لازماً من بعد أن تعددت اتجاهات الفقهاء الذين كانوا يجمعون عليه؛ وأتى تراجعهم "عندما اشتد ساعد الأعاجم وتلاشت العصبية العربية، ذهب البعض إلى نفي اشتراطهم"<sup>(١)</sup>.

أيد اتجاه نفي شرط قرشية الخليفة بعض الفرق الإسلامية، منها:

- **الخوارج:** الذين نادوا بالمساواة بين المسلمين، مع أن الخوارج هم عرب أقحاح في أغليبيتهم؛ إلا أن انضمام بعض المسلمين من غير العرب إلى حركتهم دفعهم إلى اتخاذ هذا الموقف من الخلافة.

- **المرجئة** وهم يؤمنون بأنه لا يستحق الإمامة إلا من قام بها.

- **أما المعتزلة** فترى أنه يستحق الإمامة من كان قائماً بالكتاب والسنة؛ ولا تكون الإمامة إلا بإجماع الأمة واختيارها<sup>(٢)</sup>.

كان خضوع مبدأ الأحقية بالخلافة للتراعات الفكرية ذا مضمون سياسي؛ وكانت القوى الحاكمة (الخليفة وحاشيته) هي الأطراف الأساسية التي شكلت محوراً في الصراع تارة بين بعضها البعض، ومع القوى المعارضة التي هي في خارج السلطة تارة أخرى. ومن هنا كانت شخصية الخليفة في مختلف مراحل الصراع الفارسي - العربي في عهد العباسيين تشكل أهم العوامل التي توجّه الصراع الدائر<sup>(٣)</sup>.

(١) قسورة، د. زاهية: م. س: ص ٢٠٦.

(٢) م. ن: ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) م. ن: ص ٢٠٨.

كانت، إذًا، كرسي الخلافة محوراً أساسياً في الصراع: كان الخليفة يجهد في سبيل إبقاء موقعه قوياً في الحكم و إبقاء قراره مستقلاً عن أية قوة ضاغطة؛ أما حاشيته من الفرس، أو من غيرهم في المراحل اللاحقة، فكانت تعمل جاهدة للسيطرة على هذا القرار ضماناً لاستمرارية مصالحها الخاصة. ومن هذا الواقع كانت المواجهة تضطرم بين الطرفين، وكان يستعين كل منهما بقاعدته الشعبية أو الدينية أو السياسية...

قبل الدخول في تحليل المؤثرات والعوامل الفارسية التي كانت تترافق مع مجريات الصراع وتغذيها، لا بد من إلقاء نظرة على أهم المحطات التاريخية البارزة التي سطرها فصول الصراع الآنف الذكر، والتي تراكمت مع مختلف عهود الخلفاء العباسيين؛ وسنستعين لإيجاز هذه الصورة، بما توصلت إليه زاهية قدورة في بحثها عن الشعوبية:

- **أبو العباس السفاح:** كان يعترف بفضل الفرس على العباسيين فأعطى صلاحيات واسعة لأبي مسلم الخراساني، الذي أصبح صاحب الأمر والنهي، ووصل الأمر به إلى تحدي أوامر الخليفة. ويدل هذا على مدى اتساع النفوذ الفارسي المبكر في تاريخ الدولة العباسية.

- **أبو جعفر المنصور:** اتسع النفوذ الفارسي في عهده؛ وكان يتميز شخصياً بتفضيله الفرس على العرب. و هو أول من تُرجمَت له الكتب من اللغات الأعجمية إلى العربية. ولكنه اصطدم بشخصية أبي مسلم الخراساني قبل أن يتسلم الخلافة؛ وتطور هذا الخلاف بعد أن أصبح خليفة؛ والسبب الذي أثار مخاوفه هو أن أبا مسلم استطاع أن يجمع حوله أنصاراً كثيرين في خراسان. وأصبح في وضع يتناول فيه على الخليفة.

كانت هذه العوامل مجتمعة سبباً في مقتل أبي مسلم؛ وهذا كان بداية صراع عنصري مرير. لكن هذا لم يخفف من النفوذ الفارسي في البلاط العباسي.

- **المهدي:** كانت نشأته عربية، والدته عربية وتربيته عربية. لم يفسح صدره للفرس ولكنهم استغلوا لينة. حارب الزنادقة و نكّل بهم لأسباب دينية و سياسية، و كان معظم الزنادقة من الفرس. حاول أن يحقق التوازن بين العرب و الفرس، ولذلك لم يعرف عهده نزاعاً بينهما نظراً لسياسته في حفظ التوازن بين العنصرين: العربي و الفارسي.

- **المهدي:** كانت ولايته قصيرة، ولكنه اتبع نهج أبيه.

- **هارون الرشيد:** اصطدمت شخصيته بالبرامكة بعد أن قرّهم إليه. وحصلت نكبتهم على يديه بعد أن تناولوا على السلطة.

- **الأمين:** كانت أمه عربية، ناهضه الشعوبيون وشوّهوا تاريخه.

-المأمون: كانت أمه فارسية. إنحاز إلى المعسكر الفارسي. وفي الصراع على السلطة، حصلت فتنة كبرى بين الأمين و المأمون، كانت فيها الشعوبية وسيلة، والخليفة هدفاً؛ عمل الفرس للوصول بالمأمون إلى كرسي الخلافة وقد نجحوا في ذلك<sup>(١)</sup>.

في غمرة هذا الصراع، الذي كان في المقدمة منه وزراء من الفرس، نجد أبا مسلم الخراساني يقود الثورة ضد الأمويين وينتصر، ثم يعلن أبو العباس السفاح قيام الدولة العباسية، ونجد الوزير الفضل بن سهل قائداً للثورة ضد الأمين لصالح المأمون؛ وقبل ذلك، أيضاً، يتعرض يحيى اليرمكي للقتل مع أنه كان قد نجح في إيصال هارون الرشيد للخلافة وإعطائه سلطة مطلقة.

ومن اللافت للنظر أن نرى أبا مسلم الخراساني، والبرامكة أيضاً، يُذبحون بخناجر الخلفاء العباسيين أنفسهم، الذين وصلوا إلى السلطة بتضحيات من هؤلاء الوزراء الفرس. أيكون هذا مدعاة للدهشة؟

إن المؤرخين يجدون أسباباً تمنع الدهشة تلك. ليس من قبيل قلة العرفان بالجميل أن تمتد يد مفضولة لقطع يد فاضلة، وإنما السياسة الوصولية، والأهداف الضيقة هي السبب. يد تحاول الإمساك بالسلطة والأخرى تعمل على سلبها.

فما هي أهداف الفرس، هؤلاء الذين تحملوا العبء في إيصال الخلفاء إلى سدة السلطة، ولكنهم، في الوقت ذاته، تحملوا وزر أطماعهم السياسية. فهل مقدار التضحية المقدمة منهم تجاه الخلفاء العباسيين كان مدفوعاً بإيمان ديني، أخلاقي، أم أن دوافعهم كانت سياسية وصولية؟

"انتشر الإسلام بين الفرس وآمنوا به، ولكن هذا الإيمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الإسلامي ما كانوا قد اعتادوا عليه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية إسلامية متعددة. [وأسهموا] بنصيب وافر في الحركة العقلية، وفي تمزيق وحدة الجماعة الإسلامية"<sup>(٢)</sup>.

وأتجهت الشعوبية "إلى بعث المجد الفارسي وإيقاظ القومية الفارسية عند المسلمين الفرس بعد أن استفاقوا من نشوة الدين الجديد"<sup>(٣)</sup>.

ولهذا عمل الفرس باستمرار على البقاء إلى جانب الخليفة، مهتمين على صلاحياته السياسية والإدارية؛ وكان من بعض وسائلهم إسهام البرامكة، مثلاً، في اكتشاف وتدريب وتعيين عدد من "الكتبة اللامعين الشباب... ويبدو أن تنفيذ التدريب كان يتم بصورة

(١) للتفصيل أكثر حول هذه الجوانب: راجع، زاهية قدورة: م. س. ص ٢٠٩-٢٣٤.

(٢) أبو ريسان، محمد علي: م. س. ص ٧٥.

(٣) قدورة، د. زاهية: م. س. ص ١٥٠.

أساسية خلال مسار العمل العادي في إطار يشبه التعليم المهني... وهكذا كان الكتبة أشبه بالطبقة الوراثية، وكان ممكناً لرجل ذي كفاءة خاصة داخل صفوفها أن يتولى وظيفة عالية<sup>(١)</sup>.

تعرض الفرس إلى تصفيات جسدية ونكبات على أيدي الخلفاء العباسيين، ربما كانت أسبابها طموح الفرس للاستئثار بالحكم، وإما لاكتشاف مكائد كانوا ينصبونها لإزاحة الخليفة، أو بسبب الحقد والغيرة من طامعين آخرين كانوا يوغرون صدر الخليفة بالأكاذيب أو بنقل أسرار وحقائق كانت تُخفى عن الخليفة، أو تزيين أمر ما للإيقاع به، خاصة، وإن كثيرين من الخلفاء ذهبوا ضحية مكائد.

ما تعرض له بعض كبار رجال الدولة الفرس، من قتل و تصفية، لم يكن ليدفع الآخرين منهم إلى الزهد في الحكم حتى لا يخسروا مجدداً ومقاماً رفيعاً كسبوه بالعرق والدم، وحتى لا يعودوا أدراجهم إلى الحالة التي عاشوها في أيام الأمويين، ومعالماً الاضطهاد والاحتقار لم يغيبها الزمن بعد عن عقولهم. بل ربما كان التراحم بين نخبهم السياسية والطبقية للوصول إلى السلطة، ولو استدعى الأمر أن يصل البعض على أشلاء أبناء جلدتهم، فكانوا يكيدون لبعضهم في سبيل كسب رضى الخليفة كأفضل وسيلة للوصول.

كانت المواقع التي احتلتها النخب الطبقة الفارسية في السلطة تعزز مواقعهم الدينية كمسلمين، ومواقعهم العرقية كفرس. وهذا مما دفعهم إلى التمسك بالسلطة والاستيلاء على أعلى موقع للقرار فيها؛ ولهذا نرى أنه كلما نزلت نكبة بأحد رموزهم، وإذا حاول الخليفة أن يعزله عن السلطة، كانوا يلجأون إلى الثورات التي كان وقودها وقوادها من الفرس في معظم الأحيان.

ومن الثورات التي قادها الفرس: ثورة سباز أو ثورة الخرمية؛ وكانت عقيدتها تسري في نفوس كثير من الخراسانيين و الإيرانيين مختلطة بالعقائد المزدكية؛ وهناك غيرها من الثورات مثل ثورة استاذ سيس، وحرقة المقنع، وحرقة المحمرة<sup>(٢)</sup>.

أما إذا ضُمَّت تلك الثورات عرباً، فكانوا إما من متضرر لأهداف سياسية، أو نتيجة لحيف اجتماعي أو اقتصادي، أو من الموعودين - مذهبياً - بتأسيس نظام عادل يمنع عنهم الحيف اللاحق بهم، والذي طال بظلمه عامة الشعب.

عندما كان يتزعم الثورة قائد عربي، وغالباً ما كانت المعارضة العربية من دون شأن، يجد مؤيديه ومشجعين له من الفرس بكثرة. لذلك انضم تحت لواء تلك الثورات كثير من الموالي: مثل ثورة ابن الزبير في العصر الأموي، و حروب الخوارج، و ثورة المختار الثقفي

(١) وات، مونتغمري: م. س. : ص ١١١.

(٢) ضيف، د. شوقي: م. س. : ص ٣٤-٤٣.

التي استقطبت الكثيرين من الموالي و قُدِّرَ عددهم بعشرات الآلاف. وتكاثر عددهم في ثورة عبد الرحمن بن الأشعث...<sup>(١)</sup>.

بما أن كل نظام يحمل بذور نقيضه في داخله، لم يكن غريباً أن يكون الفرس، الذين ساعدوا العباسيين في الوصول إلى مركز الخلافة، أول من عمل على هدمها. وقد وصلت بهم أطماعهم، وساعدتهم على ذلك الإمكانيات الكبيرة التي امتلكوها من عائدات الدولة، إلى التفكير بالاستيلاء على مقاليد الحكم والاستئثار بالسلطة.

استخدم الفرس أساليب التأثير الفكري في معركتهم السياسية، فكان للمزدكية والبابكية تأثيرهما الذي على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها في العام ٢٦٤هـ = ٨٧٨م، وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت عملها بين الكوفة والبصرة، ثم استقرت رديحاً من الزمن في البحرين والأحساء. وعلى الحملة كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الإسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية<sup>(٢)</sup>.

يبدو أن الفرس استعانوا في معركتهم السياسية، ليس بتراث فلسفي لديهم، ولكن بما توفّر عندهم من تراث ديني- سياسي، وبما كسبوه من معارف جديدة نتيجة الحركة العلمية التي كانت ناشطة في أوائل مراحل العصر العباسي، فطوروا بواسطتها معارفهم السابقة، وبنوا من حركة التفاعل بين التراث والمعارف الجديدة اتجاهات تتناسب مع أهدافهم السياسية في تلك المرحلة. أدخل الفرس الاتجاهات الفكرية-السياسية المستحدثة في غير مجال للتأثير على الفكر الإسلامي؛ ومن هذه التأثيرات "أن بعض الشيعة من الفرس قد أدخلوا مقولة النسب الروحي و التنبئ الروحي [بالإضافة إلى] السلسلة الدموية في النسب لعلي، وقد ظهر القول بهذا الاتجاه حينما التحم التشيع بالتصوف"<sup>(٣)</sup>.

لقد جاء التصوف كرد فعل على حالة ميؤوس منها، ونشط في مراحل معينة تحكمها ظروف سياسية قاهرة. وكان التحام التشيع بالتصوف جزءاً من حالة أوسع كانت تعيش عقيدة التصوف وتمارسها. ولم يكن اللجوء إلى التصوف عند بعض الشيعة الحالة الوحيدة التي تضبط اتجاهاتهم السياسية، وإنما كان البعض الآخر يدعو في كثير من الأحيان إلى الثورة وعدم الاستسلام للواقع. وبما يؤكد التحام التشيع بالتصوف أن أربعاً من الطرق الصوفية هي: الحمدانية والسنيّة السعدية و الحروفية والصفوية، هي التي عملت على نشر التشيع في إيران قبل إعلان الدولة الصفوية<sup>(٤)</sup>.

واستطراداً، كانت حركة الزندقة صيغة من الصيغ الشعبية تشكل غطاءاً لزعمائها الذين كانت تقودهم "مطامع سياسية هي الانفصال عن الدولة المركزية، و قد شجّعهم

(١) قلدورة، د. زاهية: م. س. : ص ٥٥-٥٨.

(٢) أبو ريان، محمد علي: م. س. : ص ٨٠.

(٣) م. س. : ن. ص ١٤١.

(٤) قاسم، محمود عبد الرؤوف: الكشف عن الحقيقة الصوفية: دارالصحابة: بيروت: ١٩٨٧: ط ١: ص ٣٦١.



على ذلك بعدهم عنها و انضمام أغلبية أهلها إليهم، و بالتالي شعورهم بالأغلبية، الأغلبية الفارسية في بلاد فارسية يصعب التخلص فيها من الحنين إلى الماضي"<sup>(١)</sup>.

لم يكن الصراع الشعبي ضد العرب محصوراً في الثورات العسكرية فحسب، وإنما كانت النزاعات الدينية - السياسية مظهراً آخر من مظاهرها؛ فانعكست آثارها ودخلت ساحة القتال فيها خلفاء و فقهاء من المسلمين العرب، و كان ذلك يعود إلى "انتحال الدولة الإسلامية للتقاليد الملكية الفارسية والمنحى السياسي الفارسي... [الذي] استتبع صراعاً بين المثل العليا الأخلاقية و الاجتماعية، و دار أكثره في ما قد نسميه معركة الكتب". لهذا السبب عرفت الدولة العباسية مواجهة بين السلطة الدينية و السلطة السياسية على جانب المواجهة بين العرب و الفرس. و كان من مظاهر هذه المواجهة ما حصل في عهد المأمون الذي حاول فرض المبادئ التي نادى بها المعتزلة مذهباً رسمياً، و انتهى هذا الصراع بانتصار السنة عجمي المتوكل. و كان برهاناً قاطعاً على استقلال النظام الديني الإسلامي عن الخلافة و غيرها من المؤسسات السياسية"<sup>(٢)</sup>. و ظهر ذلك في محاولة العباسيين إخضاع المؤسسات الدينية لسلطة الدولة، و ذلك على غرار ما كان يفعله الساسانيون حسب تعاليم الزرادشتية. أما العباسيون فقد خاضوا مواجهات أخرى مع الولايات البعيدة كالشام و الولايات الأفريقية، حيث لم تعرف تلك المناطق المستوى ذاته في التقدم الاقتصادي و الاجتماعي الذي عرفه كل من العراق و فارس؛ و عندما حاولت الدولة العباسية استخدام الحلول نفسها لمشكلات الدين و النظام التي كانت تطبقها في كل من العراق و فارس، إصطدمت بالفشل من جراء اختلاف البيئتين"<sup>(٣)</sup>.

عرف العصر العباسي، إذاً، صراع الخلفاء مع بطانتهم من الفرس أولاً، و مع رجال الدين ثانياً، و مع الرعية من سكان الولايات البعيدة ثالثاً، بالإضافة إلى كل ذلك عُرف صراع آخر من أجل الوزارة بين العرب و الفرس، و كثيراً ما كان هذا الصراع ذا علاقة بالخلافة، و تربط قدورة بين الصراعين، فتقول: "كان الصراع من أجل الخلافة بين الأمين و المأمون صراعاً (في الوقت نفسه) من أجل الوزارة بين الفضل بن سهل و الفضل بن الربيع، و اتخذت المنافسة بين الأخوين لوناً (عرقياً) شيئاً فشيئاً بين العرب و الفرس، و انحدرت إلى الميدان الديني بين السنة و الشيعة"<sup>(٤)</sup>.

كان للصراع العربي-الفارسي، إذاً، وجوه عديدة منها: التأثيرات الفكرية الفارسية في حقل السياسة و الإدارة؛ الثورات و المعارضة على شتى أشكالها التي كان للفرس أثر في

(١) قدورة، د. زاهية: م. س. : ص ١٥٠.

(٢) حب، هاملتون: م. س. : ص ١٥.

(٣) م. ن. : ص ١٤.

(٤) قدورة، د. زاهية: م. س. : ص ٢٣.

كل منها و كانوا يقودونها مباشرة للضغط على الخلفاء، و كانوا يغلبون الدافع القومي الفارسي في مساندتهم لهذا الخليفة أو ذاك. وكانت لهذه الوجوه انعكاسات طبعت التاريخ العربي- الإسلامي باتكالية ملحوظة أصبحت خطأ بارزاً عمل به معظم الخلفاء في العصر العباسي، وذلك بسبب من وقوعهم في أكثر الأحيان تحت تأثير الابتزاز الشعبي لهم.

كانت تلك الإتكالية من المؤثرات المهمة في التاريخ العربي- الإسلامي لقرون طويلة مظلمة. و من التأثيرات البارزة التي تركها الصراع العربي- الشعبي، من بعد ما استفحل أمر الشعوبية و أخذت تشكل حالة خطيرة، أن لجأ الخليفة المعتصم، للخروج من دائرة الابتزاز الفارسي، إلى الاستعانة بالعنصر التركي كتدبير منه للحد من قوة التأثير الفارسي وقوة الاندفاع التي وصلت إليها الحالة الشعبية. كان هذا التدبير الذي اتخذته المعتصم كمن يستجير من الرمضاء بالنار؛ بحيث نجد -فيما بعد- أنه لما اشتد النفوذ التركي، خرج الأمر من أيدي العرب و الفرس على حد سواء؛ فهما أصبحا عاجزين عن مواجهة الجموح التركي و عن قوة تأثيراته العسكرية في استلاب قرار الخليفة و السيطرة عليه سيطرة تامة، لذا أصبحت السلطة- في المراحل اللاحقة- تحت السيطرة التامة للنخبة العسكرية التركية.

استطاع العنصر التركي- السلجوقي أن يسيطر على الخلافة الإسلامية في العصر العباسي الرابع. وهكذا حكم العنصر التركي العرب باسم الإسلام أربعة قرون و نيف على أيدي العثمانيين، من العام ١٥١٦م=٩٢٢هـ إلى العام ١٩١٨م=١٣٣٦هـ.

بعد أن انفتحت السلطة العباسية أمام أبناء القوميات الأخرى (الفرس و الأتراك بشكل خاص) إنتقلت الخلافة إلى أيد غير عربية، و تمزقت السلطة الواحدة و الدولة الواحدة إلى دويلات متناحرة سيطرت، من خلالها، الأقليات الشعبية من القوميات غير العربية، على مقاليد الحكم بالكامل، فشكّل ذلك سبباً أساسياً في تفكيك الدولة الإسلامية، كما أصبح الخليفة العباسي خليفة بالإسم لا يملك من السلطان شيئاً سوى أن يغطي شرعية النظام السياسي الحاكم باسم الإسلام، إلى أن حلّ أخيراً، ما عُرف ب (شيخ الإسلام) العربي محل الخليفة، وأصبح جنباً إلى جنب مع السلطان العثماني ليبر له فقهاء أي عمل يقوم به. و ظهر العديد من الفقهاء الذين أداروا ظهر المجن للسنة النبوية التي توجب على خليفة المسلمين أن يكون من قریش.

## V - التأثيرات الدينية.

لم تكن المظاهر الدينية في الصراع بين الشعوبية والعرب ذات اتجاهات مستقلة عن غيرها من المظاهر الأخرى، بل كانت، في معظم الأحيان، متداخلة مع هذه أو تلك من المظاهر الاجتماعية والسياسية.

وكانت حركة النقل من التراث الفارسي إلى اللغة العربية، عن طريق ترجمة الكتب أو عن طريق الاحتكاك المباشر بين العرب و الفرس، هي الوسيلة الأساسية التي استُخدمت في عملية التفاعل بين الشعبين على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية.

واستناداً إلى ذلك نرى أن عملية فرز تلك المظاهر بعضها عن البعض الآخر - لسبب منهجي - تسمح بالنظر إلى كل عامل أو مظهر بوضوح أكثر؛ وهذا ما يتيح للباحث حرية أكبر في التركيز على بعض التفاصيل المفيدة، و ما يجعله مؤهلاً أكثر لتقدير مدى أهمية هذا العامل أو ذاك في عملية الصراع الشاملة.

وإن النظر إلى المظاهر الدينية، في مجتمع موحد نظرياً حول العقيدة الإسلامية منقسم إلى أكثر من عصبية قومية، وممتلك أكثر من تراث حضاري سابق للإسلام، له أهمية خاصة في استقصاء مدى تأثير العقائد الدينية السابقة، لكل الشعوب الموحدة في الإسلام، على العقيدة الدينية الجديدة التي هي الإسلام نفسه.

كانت أهمية الشعوبية تكمن في جهود طبقة كُتّاب الدواوين من الفرس، الذين عملوا على تعميم التقاليد الساسانية في البلاط العباسي، و بعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بمراتبه الطبقية، و "...بث روح الثقافة الفارسية محل ما خلّفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة في العراق، و سبيلهم إلى ذلك أن يترجموا للناس، وينشروا بينهم كتب فارسية الأصل تلقى بينهم ذيوغاً ورواجاً"<sup>(١)</sup>.

انتشر الإسلام بين الفرس واعتنقوه، البعض منهم كان مرغماً بين السيف و الإسلام أو دفع الجزية/الخراج، والبعض الآخر كان انتماءه مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، والكل حمل معه ما اعتاده من آراء ومذاهب سابقة لإسلامه. وإضافة إلى كل ذلك لم يتخلل الجميع، أو لم يستطيعوا التخلي، و هذا أمر طبيعي و إنساني، عن خلفياتهم القومية.

(١) جب، هاملتون: م. س. : ص ١٦.

أَتَّخَذَ دَعَاةُ الشَّعْوَِيَّةِ مِنْ بَعْضِ الْمُسْلِمِينَ الْفَرَسَ، مِنْ الَّذِينَ لَمْ يَتَخَلَّصُوا مِمَّا رَسَبَ فِي أَعْمَاقِ نَفْسِهِمْ مِنْ مَعْتَقَدَاتٍ سَابِقَةٍ، أَوْ مِنْ الْعَنْصَرِينَ الْمُتَعَصِّبِينَ لِقَوْمِيَّتِهِمُ الْفَارْسِيَّةَ وَلَدِينِهِمُ الْقَدِيمَ، مِنْ الْإِسْلَامِ سِتَاراً لِحِمَايَةِ مَعْتَقَدَاتِهِمُ الدِّينِيَّةِ السَّابِقَةِ. فَكَانَتِ الشَّعْوَِيَّةُ مُلْحَاحاً لِهَمِّ جَمِيعِهِمْ.

لَكِنْ الشَّعْوَِيَّةُ لَمْ تَكُنْ حِزْباً مُنْتَظِماً، وَإِنَّمَا كَانَتْ إِذَا مُدْبَّرَةً، وَإِنَّمَا نَتَاجَ مَحَاوَلَاتِ اعْتِبَاطِيَّةٍ أَذَى فِيهَا الْعَامِلُ الشَّخْصِي دَوْرًا مُؤَثِّرًا فِي تَحْوِيلِ الصَّرَاحِ، مَهْمَا كَانَتْ خَلْفِيَّاتُهُ، إِلَى صِرَاحٍ عَنْصَرِيٍّ. وَلِذَلِكَ كَانَ لَهَا أَثَرٌ بَارِزٌ فِي تَنْبِيهِ الرِّعَاةِ الْقَوْمِيَّةِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَالْفَرَسِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ فِي تِلْكَ الْعُصُورِ الْمُبَكِّرَةِ؛ وَظَهَرَتْ هَذِهِ الْفِكْرَةُ - فِيمَا بَعْدَ - فِي عَصْرِ النُّهْضَةِ، وَثُمَّ مَيَّزَتِ الْعُصُورَ الْحَدِيثَةَ <sup>(١)</sup>. وَلَكِنْ - فِي هَذَا الْإِطَارِ - لَا بَدَّ مِنْ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْقَوْمِيَّةَ فِي تِلْكَ الْمَرَحَلَةِ كَانَتْ تَتَمَيَّزُ بِالتَّعَصُّبِ وَ الْعَنْصَرِيَّةِ وَ الْقَبِيلِيَّةِ لِأَنَّ الْعَشَائِرِيَّةَ وَ الْعَصَبِيَّةَ الْقَبِيلِيَّةَ كَانَتَا فِي أَشَدِّ مَرَاوِلِ بَنَائِهِمَا فِي تِلْكَ الْعُصُورِ الْبَعِيدَةِ فِي تَارِيخِ الْجَمْعِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارْسِيَّةِ.

نَشَأَتْ طَائِفَتَانِ بَيْنَ الْفَرَسِ وَالْعَرَبِ نَتِيجَةُ هَذَا الصَّرَاحِ: الْأُولَى وَهِيَ طَائِفَةُ الْمُتَعَصِّبِينَ لِلْعَجَمِ وَاخْتَارَتْ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ مَا يَتَّفَقُ مَعَ نَزْعَتِهَا، وَوَضَعَتْ مِنَ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ مَا يُوَازِرُ دَعْوَتَهَا. أَمَّا الطَّائِفَةُ الثَّانِيَّةُ فَهِيَ طَائِفَةُ الْمُتَعَصِّبِينَ لِلْعَرَبِ، الَّتِي أَخَذَتْ تَرَدُّدًا عَلَى الْأُولَى بِالسَّلَاحِ نَفْسِهِ، فَوَضَعَتْ مِنَ الْأَحَادِيثِ مَا يَظْهَرُ فِيهِ فَضْلُ الْعَرَبِ عَلَى غَيْرِهِمْ مِنَ الشُّعُوبِ <sup>(٢)</sup>.

فِي مِثْلِ هَذَا الْوَاقِعِ، وَبَدَلًا مِنْ أَنْ تَكُونَ الْوَحْدَةُ الدِّينِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ هِيَ الْغَايَةُ الْأَسَاسِيَّةُ الْمَطْلُوبُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَقُومُوا بِتَدْعِيمِهَا وَالدَّعْوَةَ إِلَيْهَا، كَانَ الدِّينُ الْإِسْلَامِيُّ يُشَكِّلُ سِتَارًا لِدَعْمِ هَذِهِ الدَّعْوَةِ الْقَوْمِيَّةِ أَوْ تِلْكَ. وَضَمَّنَ دَائِرَةَ اسْتِخْدَامِ الْإِسْلَامِ سِتَارًا لِحَاكِ الْفَرَسِ، بِاسْتِخْدَامِ خَلْفِيَّاتِهِمُ الدِّينِيَّةِ السَّابِقَةِ لِإِسْلَامِهِمْ، إِلَى التَّشْكِيكِ فِي الْإِسْلَامِ ذَاتَهُ؛ وَهَذَا عَمَلٌ عَلَى إِعَادَةِ إِحْيَاءِ الْفَرَقِ الدِّينِيَّةِ الْفَارْسِيَّةِ مِنْ جَدِيدٍ.

إِذَا مَا حَسَبْنَا أَنَّ مَا يَنْتُجُهُ الْجَمْعُ مِنْ أَدَبٍ وَ دِينٍ وَفَلَسَفَةٍ وَ عُلُومٍ، مُمِيزٌ لَهُ عَنِ غَيْرِهِ مِنَ الْجَمْعَاتِ، فَإِنَّ الدَّعْوَةَ الشَّعْوَِيَّةَ اسْتَعْدَمَتِ الدِّينَ وَسِيلَةً فِي الصَّرَاحِ مَعَ الْعَرَبِ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا أَخَذُوا يُدْخِلُونَ بَعْضَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ الْفَارْسِيَّةِ عَلَى الْإِسْلَامِ؛ وَمِنْ خِلَالِهَا دَسُّوا بَعْضَ التَّعَالِيمِ الْفَاسِدَةِ فِيهِ. وَ هَذَا مَا عَمِلَتْ عَلَى تَحْقِيقِهِ الْفَرَقُ الدِّينِيَّةُ الَّتِي أَسَّسَهَا الْفَرَسُ، وَمِنْهَا الْخَزْمِيَّةُ وَالرَّائِدِيَّةُ وَغَيْرُهُمَا... <sup>(٣)</sup>.

(١) قُدُورَةُ د. زَاهِيَّةٍ: م. س. : ص ٣٣٠.

(٢) م. ن. : ص ٨٧.

(٣) م. ن. : ص ١٧٧.

إن حركة النقل التي نتج عنها إدخال بعض العقائد الفارسية على الإسلام، أدت، فيما أدت إليه، إلى انبعاث المانوية من جديد؛ ولذلك انتشرت في مجالات أوسع روح استخفاف بالدين، وقلة احترام له خفيةً مستترة<sup>(١)</sup>. فلم تكن، والحال كذلك، أخطار الحركة الشعبية تكمن في دعواها الوقحة ضد العرب، بالقدر الذي كانت تكمن في التشكيك الذي ولّدته في نفوس الطبقة المتعلمة؛ فالمانوية، التي حملتها الثقافة الفارسية، قد عممت التفكير الحر الذي عُرف - في ذلك العصر - بالزندقة التي تجلّت، بدورها، في الاستهتار والاستخفاف بجميع المذاهب الخلقية وعُرف باسم المجون<sup>(٢)</sup>.

عمل الفرس، لاستعادة أمجادهم وأديانهم، في الكيد للإسلام، فنشطت الأحزاب السياسية، واستطاعت أن تعمم بدعاً مختلفة تشوّه الدين عن طريق تمويهات عقائدية ظاهرها إسلامي، وباطنها مجوسي، أو مزيج من ديانات أخرى. ومن هذه العقائد: انتشار الزندقة ذات الدوافع والنوازع المختلفة، والتي منها: إصابة طائفة بخنية الأمل في تطبيق الإسلام بحدوى الشعبية والتعصب للعجم. ومنهم طائفة انتقلت إليها عن طريق الثقافة، كجماعة الكتّاب الذين انغمسوا بثقافة غير إسلامية تعينهم في مهنتهم، حيث فطن بعض الزنادقة لضعف ثقافة هؤلاء الكتّاب الإسلامية، فنشروا فيهم نحلهم وشكوكهم. واعتقدت طائفة ثالثة بسلطان العقل المطلق فزرعت الزندقة في نفوسهم الشك في الأديان فأنحازوا إليها<sup>(٣)</sup>.

ولم تكن الزندقة لتمر من دون أثر فعّال في الدين، فكان من أساليبها أن روّادها قد "أحدثوا معاني جديدة في تفسير لغة القرآن، وساعدوا على نشر مبدأ التأويل، واتخذوه وسيلة للطعن في كتاب الله، كما أنهم نشطوا في وضع الأحاديث والفساد فيها، ومن ناحية أخرى فقد انتشر بسببهم علم الكلام. واشتدّ الجدل بينهم وبين العلماء والفقهاء فكانت حركة غزيرة من التأليف والمناظرات، فوضعت كتب كثيرة للرد على الزنادقة وأهل الإلحاد"<sup>(٤)</sup>.

لم يكن انتشار الزندقة، كظاهرة أسستها بعض الفرق الفارسية، المظهر الوحيد؛ وإنما استطاعت فرق دينية فارسية أخرى أن تغرس في المجتمع العربي بعض المفاهيم وبعض الظواهر الدينية الأخرى، وذلك عندما أخذت بعض المجموعات الفارسية تعبّر عن شعوبيتها من خلال الزهد والتسك، فمعت بشدة من الحكام العباسيين تحت إسم الزندقة لأنها لوّحت ببعث الثنوية الزرادشتية<sup>(٥)</sup>.

(١) حب، هامكنون: م. س. : ص ١٦.

(٢) م. ن. : ص ٩١.

(٣) حفال، د. خليل: م. س. : ص ٨٨ و ٩٦.

(٤) قدورة، د. زاهية: م. س. : ص ١٧١.

(٥) وات، مونتعمري: م. س. : ص ١١٥.

و كان من آثار الزرادشتية أنها عملت على تعميم بعض المفاهيم، التي تكون قد تركت بصماتها على بعض المفاهيم الدينية عند بعض الفرق الإسلامية، وهي أن زرادشت لم يمت، بل إنه ما زال حياً، وسيأتي مرة أخرى ليقم دولته من جديد<sup>(١)</sup>.

على هذا المفهوم قامت بعض الحركات الدينية مثل حركة إسحق التركي، الذي صور لأتباعه "أبا مسلم الخراساني في صورة مهدي منتظر، و هذه الفكرة تنشأ عادة، بين الجماعات المغلوبة على أمرها، يُنشئها قادة هذه الجماعات ليعثوا الأمل في نفوس الأتباع، وليحفظوهم من التشتت والضعف اللذين ينشآن من قوة الدولة وضعف هذه الجماعات أمامها، فأبو مسلم هنا مهدي الشعوبية كما كان لكثير من فرق الشيعة مهديون وعُدَّ بهم أتباع هذه الفرق"<sup>(٢)</sup>. وقد كان لهذا الاعتقاد أصولاً في جميع المعتقدات والأديان.

وفي مواجهة هذه الموجات من الحركات الدينية، ذات الأصول الفارسية، استعان الفلاسفة الإلهيون بوسائل الجدل في الفلسفة الإغريقية مُسندة بالفلسفة الأخلاقية المُستمدَّة من القرآن؛ وحينما دخلت الشعوبية معركتها بمحجوم علني ولاذع حيال التقاليد والأجناد العربية، كان العرب يردُّون عليها بنشاط أدبي إنساني مُتشرَّب بتقاليد الجزيرة العربية وعاداتها؛ ومع أن هذا النشاط استطاع أن يكبح تيار الأخطار الشعوبية، فإنه لم يقف عند هذا الحد، بل رفض كذلك سيطرة التقاليد الاجتماعية الفارسية<sup>(٣)</sup>.

ومع أن الدولة العباسية قد سمحت بتطبيق المراسم الساسانية في بلاط الخلفاء، لكنها لم تكن لتسمح بالكشف عن المشاعر المعادية للعرب، و لذلك عُدَّت الزندقة خطراً على الدولة، مما اضطرَّ بعض الخلفاء العباسيين إلى محاربة الزندقة و مطاردة أهلها<sup>(٤)</sup>.

إستناداً إلى كل ذلك نجد أن الدين الواحد لم يستطع أن يصهر أبناء أمتين مختلفتين في الانتماء القومي، في داخل دائرة دينية خالصة من التناقضات، لأن حالة الانصهار، وإن بدت منطقية، إلا أنها لا يمكن أن تتحقق بمثل هذه العجالة، و يسهم فيها عوامل متعددة، ومنها:

كان لبعض هذه العوامل علاقة بالواقع النفسي و الاجتماعي و التربوي و التاريخي والحضاري والسياسي لأبناء المجتمعين المختلفين. وإن هذا يتطلب جهداً وتنسيقاً وتطبيقاً في وضع أسس واحدة لنظام واحد يتناول شتى الحالات النفسية والاجتماعية... والتي لها علاقة بالحياة الإنسانية وبكل تعقيداتها؛ وهذه الأسس -بدورها- تخضع لمؤسسات واحدة تعنى بالحالات كلها، لكي تؤدي دورها الأساسي في عملية تربية اجتماعية نفسية فكرية...

(١) -قلورة، د. زاهية: م. س: ص ١٣٧.

(٢) م. ن: ص ١٣٧.

(٣) جب، هاميلتون: م. س: ص ١٧.

(٤) م. ن: ص ٩٢.

مستمرة، على أن يتم ذلك بدأب وصبر وطول أناة عبر أجيال وأجيال. أما إذا افترضنا أن ما حسبناه هو واقعي ويمكن التحقيق، وإذا اعتمدناه مقياساً للحالة التي نعالجها، فماذا نجد؟ لم تكن حالة التفاعل التي حصلت بين المسلمين العرب والفرس كافية للتحقق من صحة الفرضية، لأن الجوامع المشتركة كانت أقل بكثير من عوامل التنافر بينهما؛ والسبب أن العقيدة الدينية الواحدة، التي جمعتها قد حصلت تحت ضغط ظروف الفتح و قساوته، وأنها كانت-في أحسن حالاتها- تسليماً بالأمر الواقع، ولم تكن تعبر عن إيمان واسع مستند إلى العقل نابع من القلب؛ وكان هذا التسليم، وما زال، يطبع البسطاء من الناس طمعاً منهم إن لم يكن بالعدل والمساواة في الدنيا، فإنما اتقاء لحساب الآخرة وطمعاً في ثوابها.

لم يبق لأكثر الناس من غير العرب، من الذين اعتنقوا الإسلام، سوى الرجاء والأمل بالسجاة في الآخرة، لأنه لم يتحقق لهم في الدنيا، بعد إسلامهم، شيء سوى التحقير والشعور بالدونية والغبن والاضطهاد. و لم ينبج من ذلك الواقع سوى قلة منهم من أرسقراطية وأغنياء أو من مقرين ومخطين، وهؤلاء كانوا من أصحاب الحظ السعيد في الدنيا.

تفسر لنا هذه الصورة بعضاً من الأسباب التي ساعدت في تحول طبقة من المسلمين من غير العرب تجاه المجون؛ وطبقة أخرى تحولت تجاه الزهد والتصوف. ولهذا كان من المستغرب أن تكون الشعبية نسقاً فكرياً للفرس، ومع ذلك استطاعت أن تجمع تحت مظلتها طبقتين متنافرتين: طبقة أهل المجون وطبقة أهل الزهد.

إننا نحسب أنه لما فشلت القوة التوحيدية في الإسلام في جمع قوميتين مختلفتين، الفارسية والعربية، أخذ المنحى الشعبي يشق طريقه ويأخذ دوره في الصراع بينهما؛ وكانت كل من الطبقتين: الأغنياء والفقراء، اللتين ضمتها الحركة الشعبية، تعبر عن شعوبيتها بما يتناسب مع موقعها الاجتماعي والاقتصادي، وتعمل تخريباً في الأسس الوحدية للدين الواحد الذي جاء ليحل مكان الأديان القديمة. كانت مظاهر ممارسة التخريب تبدو في وسائل نقل ما علق في أذهان الفرس أو طباعهم أو أمزجتهم، أو بواقع ما تربوا عليه من تقاليد دينية سابقة على انتمائهم للإسلام، وإما بانتحال أو تأويل ما يخدم غاياتهم من آيات القرآن والأحاديث النبوية. كانت الحالة الانفعالية التي حكمت مسيرة المسلمين العرب، والحالة العدائية التي استفحل أمرها بين الفرق الإسلامية، أو بين هذه الفرق والدولة العباسية، قد شكّلتا كتلة واحدة تلتقي عند أهداف سياسية بتريرات دينية وفقهية، فأخذت هذه الكتلة تعمل ضد العباسيين، وكانت كل حالة منهما تغذي الأخرى وترفدها.

عندما نتكلم عن حالتين إسلاميتين: إحداهما عربية والأخرى فارسية، نرى أن الحالة الفارسية المنتعجة إلى الطبقات الفقيرة تشارك في جميع الثورات التي كانت تندلع في وجه العباسيين، سيان عندها أكانت قيادة الثورة عربية أم كانت فارسية؛ فكان دافع الفقراء الفرس طبقياً يغذيه: أحياناً الانتماء القومي، والخلفية الدينية السابقة للإسلام أحياناً أخرى. وكان التعاطف الوجداني الديني المذهبي، عند الطبقة الفارسية، يدفع بفقراء الشيعة الفرس للانتصار لأبناء المذهب الشيعي المضطَّهدين من قبل السلطة العباسية.

إن مظاهر الصراع الشعبي مع العرب: ابتداء بتحديد الحياة الاجتماعية للعرب بالنقل والاقتراب عن الفرس، مروراً بما تيسر من نقل فكري، أو تطبيقاً للنمط الفارسي في الإدارة والسياسة، إنتهاءً بالأهداف السياسية للسيطرة على موقع الخلافة مباشرة أو مداورة، وصولاً إلى مرحلة تطبيع الإسلام بالأفكار الدينية السابقة لإسلام الفرس، لم تكن كل تلك المظاهر منفصلة عن بعضها البعض متقطعة الأوصال، وإنما كانت الواحدة منها تتكامل مع الأخرى و تتفاعل معها على طريق تشكيل قوة سياسية فارسية، كانت ذات أثر بعيد في محاولة تكبيل الحياة العربية الإسلامية، هذه الحياة التي وقعت فعلاً بين أذرع أخطبوط ما إن تفلت من ذراع له حتى تقع فريسة للأذرع الأخرى.

إستغل الفرس انتشار عاداتهم الاجتماعية، التي غزت بلاط الخلفاء للتدليل على عظم حضارتهم، و استغلوا حاجة الدولة للإدارة كي يتسللوا منها إلى داخل الجدران، وهذا ما حصل بالفعل إذ دخلوا -بمفاهيمهم السياسية- إلى قلب الخلافة وأطبَقوا على الخلفاء إطباقاً، وتسَلَّلوا من خلال ذلك كله للترويج لعقائدهم الدينية من مزدكية ومانوية وزرادشتية.

إن دلَّ ذلك على شيء، فإنما يدل على أن خضوع العرب المسلمين لما نقلوه عن الفرس من مظاهر الحضارة الفارسية، على الرغم من عظمة الدعوة الإسلامية التي اعتنقوها، هو دليل على حاجة المجتمع الإسلامي إلى الانفتاح على الحضارات المتقدمة التي تؤمن للإنسان - ذلك المخلوق من عقل وعاطفة - الراحة والفرح والسعادة والرفاهية. وهذا دليل واضح على فشل الدعوات الدينية المتزمتة التي تحاول أن تصنع من الإنسان أداة، وتحقنه بمفاهيم أحادية الجانب تتضمن وجود النعيم في الآخرة على حساب النعيم في الدنيا. وذلك من دون إعطاء أية أهمية لحياته الدنيوية التي وهبها له الله لتنعيم بطبيات ما خلق.

ليس من المنطقي أن نحسب أن أسلحة التقدم الاجتماعي والإداري والسياسي أسلحة غير صالحة لأن الفرس استخدموها لغايات الوصول إلى أهدافهم، كما أنه لا يضيرها أنها استخدمت لأغراض شعبية، وإنما المنطق أن نميز بين التقدم، كسلاح يخدم المصلحة البشرية، وبين أن يكون هذا التقدم سلاحاً يخدم مصالح فتوية. فالخلاف، إذاً، ليس على



المبدأ وإنما على أهداف استخدامه وخلفيات وأغراض هذا الاستخدام، والخلاف ليس حول السلاح بل على وجهة استخدامه.

بعد أن حددنا عوامل التفاعل بين العرب والفرس، وكذلك المؤثرات الفارسية على الحياة العربية الإسلامية -إجتماعية وسياسية ودينية- ولم نخرج في هذا التحديد عن الإطار الإسلامي العام، وهو لن يلي، حتى الآن، إشكالية بحثنا الخاصة. لذا واستجابة لموضوع بحثنا الخاص عن حقيقة العلاقة بين الشيعة العرب والدعوة الشعبية، كان من المفترض أن نستقصي ونفرز المؤثرات الخاصة بين الفرس والشيعة العرب. وقد أصبح هذا ميسراً للبحث بعد أن قمنا باستعراض الحالة العامة، لأن الشيعة كانوا في ظل احتدام الصراع الشعبي حالة خاصة في مجمل الصراع الذي كان دائراً حينذاك؛ فهم لعوامل وأسباب مذهبية- دينية وأغراض سياسية كانوا يمثلون طليعة المعارضة العربية للدولة العباسية. لكن الحالة الخاصة تلك لم تكن تعني أنها كانت في خارج المعادلة السائدة في مجمل ظروفها الاجتماعية والدينية والسياسية، وإنما كانت الحالة الشيعية تتفاعل في داخل الدائرة مع كل معطياتها.

بعد أن رسمنا إطار فهمنا للصراع العربي-الشعبي، منذ أواخر العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، أي هو الفترة الزمنية التي تكوّنت فيها و معها الدعوة الشعبية، وأصبحت واضحة الوسائل والأهداف، كان لا بد من العودة منهجياً إلى الدائرة الخاصة بموضوع بحثنا حول ما حُسب أنه إشكالية خاصة في العلاقة بين المذهب الشيعي والدعوة الشعبية. و سنقتصر في دراسة موضوع بحثنا في الفقرات اللاحقة، من هذا الفصل، على الفترة الزمنية للعصرين الأموي والعباسي.

## VI - الشعوبية الفارسية والشيعة العرب.

تعود العلاقة بين العرب و الفرس إلى العصر الجاهلي، وكانت اقتصادية الأهداف. وعلى الرغم من التباين الحضاري بين الشعبين كانت هذه العلاقة ودية مع أن كلا منهما يعتز بتراته الذي يميزه عن الآخر. فالعرب يعتزون بالنصرة القبلية، أما الفرس فبرقي حضارتهم.

لكنه بعد اتساع الدعوة الإسلامية أخذت العصبية عند العرب تخف شيئاً فشيئاً. أما بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس فقد أصبح العرب أسياداً على الفرس، و كان يخفف من النزعات التعصبية القومية عند العرب مبدأ العدل والمساواة في الإسلام.

ونتيجة للصراع على الخلافة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، الذي انتصر فيه الأمويون وتبوأوا سدة الخلافة لكي يتوارثوها أباً عن جد، أخذت حدة المعارضة العربية تتصاعد في وجههم؛ و ترافق ذلك مع الوقت الذي كانت تسود فيه نظرة الازدراء والاحتقار تجاه الفرس، السبب الذي كان يثير نفقتهم إزاء الدولة الأموية حيث أخذ الشعور الشعبي يتنامى، وأصبح الفرس بدورهم يشكلون عنصر المعارضة غير العربي في وجهها.

حصل التلاقي، في أواخر العصر الأموي، بين عاملين:

- الأول: وتمثله الحركة الشيعية، التي كانت تعمل لاستعادة الخلافة من الأمويين الذين - حسب الاعتقاد الشيعي - سلبوها من آل بيت رسول الله، لذا يجب إعادتها إلى أصحابها الشرعيين.

- الثاني: و تمثله الحركة الشعوبية الفارسية، التي كانت تعمل انطلاقاً من أهدافها السياسية التي تطرقنا إليها في حينه من بحثنا هذا.

للاستفادة من تكاثر المعارضين، واتساع رقعة المعارضة في وجه الأمويين، برز عامل آخر تجلّى في طموح العباسيين (أبناء العباس عم الرسول) في الوصول إلى السلطة؛ لذلك ركبوا موجة المعارضة، وكان شعارهم المعلن هو استعادة الحق بالخلافة للرضا من آل محمد. وفي أواخر العصر الأموي، عرفت المناطق الفارسية المجاورة للأرض العربية في العراق - منطقة خراسان تحديداً - تجمعاً للقوى المعارضة للحكم الأموي.

تجمعت بعض القوى الشيعية العربية في خراسان، ذلك لأن الولاة الأمويين - من أمثال زياد والحجاج - نقلوا العناصر الخطرة من الشيعة الذين كان مقرهم الكوفة

والبصرة إليها، ليحبطوا رغبتهم في القيام بأية ثورة ضد الخلافة الأموية. كما أرادوا إبعادهم عن أهل الشام لمنعهم من التأثير بدعوتهم فينضموا إليهم.

وعلى الرغم من إبعادهم إلى خراسان كان العنصر العربي بينهم ضئيلاً؛ أما العناصر الأخرى فكانت أغلبية كبيرة مضطهدة، ولذلك كانت مستعدة لموازرة أية دعوة ضد الأمويين. أما خراسان فكانت "أصلح من الكوفة لأن الموالي هناك كانوا أكثر تماسكاً واتفاقاً، بينما العرب على العكس من ذلك، أضعف مما هم في الكوفة... وهكذا كانت خراسان أرضاً خصبة لا تنقصها سوى بذور الدعوة لآل البيت" (١).

كانت خراسان غاصة، إذاً، بالعناصر الساخطة على الحكم الأموي؛ وكان في هذا الإقليم ميل إلى الشيعة مع أنه من الصعب تحديد الزمن الذي ظهرت فيه عقيدة التشيع في إقليم خراسان. وما كان معروفاً وبقياً في ذاكرة المعارضين هي تلك الفصول الدموية التي حصلت بين آل بيت الرسول وبين الأمويين. ويقول فلهوزن: كأن بذرة الشيعة قد طارت في الهواء ودفنت نفسها في خراسان (٢). والواقع أن خراسان كانت مركزاً للديانات والعقائد الفارسية، وكان أهلها على استعداد لقبول عقيدة التشيع لأنهم كانوا يؤمنون بنظرية الحق الإلهي، التي كانت سائدة في بلاد فارس منذ أيام آل ساسان. فأوجه التشابه قوية بين عقيدة التشيع وعقيدة الفرس في الحق الملكي المقدس. ولهذا كان الفرس ينظرون إلى الأمويين كمغتصبين للملك، لذلك وجب قتالهم.

شكل المبعدون من الشيعة إلى خراسان، والموالي الناقمون على الحكم الأموي، حلفاً سياسياً قاعدته التفاعل بين المصالح، والتلاقي على بعض الأسس الفكرية القائمة على الحق المقدس في الملكية أو الإمامة. وقد تكون بعض الوقائع الأخرى من العوامل التي رسخت هذا التفاعل أو دفعت به إلى مستويات أعلى، ومنها: يأتي الأصل الفارسي لوالدة علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المعروف بعلي زين العابدين): ولذلك كان الفرس يعتقدون أن للعلوين حق الملك بصفتهن المزدوجة في أئمة ورثة آل ساسان من الأم، والأئمة الشرعيون من ناحية الأب. وإن يقال له (إبن الخيّر: قریش وفارس) (٣).

كان الموالي يتطلعون إلى حكم يعفيهم من الحيف الاجتماعي والظلم السياسي الذي كان الأمويون يمارسونه عليهم، أكثر مما كانت لديهم القناعة بأحقية أبناء علي في الخلافة - كما تحسب العقيدة الشيعية - وقد أثبتوا هذا عندما وصلوا إلى أعلى المراتب في السلطة العباسية لكنهم أداروا ظهورهم لنظرية وجوب الإمامة في آل بيت الرسول من أحفاد علي بن أبي طالب.

(١) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ص ٦٨-٦٩.

(٢) م. ن: ص ٦٧.

(٣) م. ن: ص ٦٨.

عندما لم يظهر شخص من آل علي بن أبي طالب يستطيع تنظيم ثورة ناجحة، إتقظ العباسيون هذا الاتجاه و عملوا على تجييره لمصلحتهم، و ذلك عندما أوصى آخر إمام من الفرقة الكيسانية (شيعة محمد بن الحنفية) في العام (١٣٢هـ = ٧٥٠م) لأبي العباس<sup>(١)</sup>. ولكي يُحكّم العباسيون خطتهم "كانوا لا يأخذون البيعة لأنفسهم في الخلافة... حتى لا يثيروا أبناء عموماتهم العلويين عليهم، بل حتى يجمعوهم تحت لوائهم. وكانوا يشيعون دائماً أنهم يعملون للقضاء على العهد الأموي والثأر للشهداء من أبناء فاطمة الزهراء"<sup>(٢)</sup>.

ظل العباسيون، طوال دعوتهم السرية، يدعون للرضا من آل البيت، وكان التظاهر بهذه الدعوة وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية، ما لبثوا - بعد انتصار ثورتهم - حتى تنصلوا من دعوتهم لأبناء علي وحصلوا الخلافة بأبناء عم الرسول من جدهم العباس.

لم يكتف العباسيون بالتوصل من دعوتهم لأبناء علي، وإنما عملوا أيضاً على الفتك بمن يحمل هذه الدعوة بعد أن استلموا السلطة، كما فعل أبو العباس حين أقدم على قتل أبي سلمة الخلال، الذي آوى أبا العباس في العراق بعد فراره من وجه الأمويين، لأنه كان يدعو إلى اختيار خليفة من أحفاد علي بن أبي طالب<sup>(٣)</sup>.

استمرت حملة التنكيل بالعلويين بعد أن قلب العباسيون ظهر المجن لهم، وهذا ما دفع محمداً بن عبد الله بن الحسن (النفيس الزكية) ليقول: "لقد كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، وإن الحجة على بني العباس لأوجب منا عليهم، ولقد كانت للقوم أخلاق ومكارم ليست لأبي جعفر"<sup>(٤)</sup>.

قاد العباسيون حملاتهم ضد الشيعة تحت سمع وبصر الموالى الفرس الذين، يوماً ما، اقتنعوا أو اضطنعوا الاقتناع بأحقية أبناء علي بالخلافة، إذ كان العلويون يتعرضون للاضطهاد و الملاحقة والتصفية على سمع وبصر من الوزراء الفرس القابضين في أعلى مراتب السلطة العباسية. أفلم يكن أبو مسلم الخراساني في أهم موقع في داخل السلطة العباسية منذ اللحظة الأولى لتأسيسها؟ و ألم يبق الفرس الشيعة في المواقع الأولى بعد الخلافة طيلة العصرين الأول والثاني من تاريخ الدولة العباسية؟

استمر تلاقي المصالح بين الفرس و الدولة العباسية بشكل ثابت طيلة أجيال عديدة، إتخذت في خلالها الدولة العباسية "من الفرس وسيلة لمآربها، والفرس بدورهم اتخذوها سُلماً لأغراضهم. فاستغل كل من الفريقين الآخر وتكامل به. فلم يكن باستطاعة الموالى أن يقوموا بالحركة وحدهم إن لم يستتروا من وراء ذريعة من الدعوة لآل البيت، كما أنه لم

(١) ابن الاثير: الكامل في التاريخ (٥م): دار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٨: ط ٣. ص ٦٣-٦٥.

(٢) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ١٠-١٣.

(٣) م. س: ص ١٣ و ٢٦.

(٤) نقل عن راهية قدورة: م. س: ص ٧٨.

يكن من الممكن أن ينتزع العباسيون الخلافة من بني أمية إلا باستعانتهم بالعنصر الفارسي الساخط<sup>(١)</sup>.

عندما تكون الدعوة لخلافة/إمامة أهل البيت مركزاً جاذباً يلتف من حوله المقتنع بها فعلاً- مثل الشيعة- أو المنتسرين من ورائها-كالعباسيين وكثير من الموالي-هي بذاتها ذات دلالة واضحة على قوة هذه الدعوة في حينه، وهي مؤشر على اتساع رقعة المتعاطفين معها. فمن هنا لا نستطيع سوى الإقرار بأنها كانت محوراً يؤثر على ما حوله من الدعوات الأخرى. لكن الدعوة والداعين إليها كانوا ضحية مآرب وأهداف سياسية لآل العباس من جهة، والنخبة من الموالي الفرس من جهة أخرى.

فهل نحسب، إذاً، بعد استقرارنا لوقائع الحلف الشيعي-الفارسي-العباسي، أن الشيعة وحدهم كانوا ضحية؟ أم أنهم كانوا أداة لمآرب سياسية تقاسم نتائجها، فيما بعد، أبناء عم الرسول مع الموالي الفرس الذين تقربوا من الدعوة الشيعية واعتنقوا عقائدها؟ أولم يقر الإمام السادس جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـ=٧٠٠-٧٦٦م) مبدأ التقية بعد هذه الوقائع مباشرة؟ وهو الذي توفي في العام ١٤٨هـ، بينما الثورة العباسية حققت النصر على الأمويين في العام ١٣٢هـ=٧٥٠م؟

وهل كانت الضحية الثانية سوى فقراء الفرس وصغار الموالي؟ إن هؤلاء لم ينعموا بعدل ولا مساواة في ظل الحكم العباسي الجديد، في الوقت الذي نجد فيه أرستقراطية الفرس وزعماء الثورة منهم ينعمون بفردوس الحكم العباسي: الحياة الاجتماعية الباذخة، المجون، القصور الخيالية، الخدم والجواري...

إستأثر العباسيون والأرستقراطية الفارسية وأغنياؤهم بنعيم السلطة، بينما استفاق...العديد من الرجال ذوي العواطف الشيعية...وتحرر من أوهامه حين اتضح أن الزعيم المسمى...لم يكن من سلالة علي بل عباسياً<sup>(٢)</sup>.

فمن رحم الحلف السابق ولدت حركة معارضة جديدة كان عمادها كتلة هائلة من الرأي الشيعي مع الكتبة من العنصر الفارسي؛ وشكل هؤلاء ما يمكن تسميته بالكتلة الأوتوقراطية، وبذل الخلفاء العباسيون ووزراؤهم جهوداً كبيرة لكسب ودها<sup>(٣)</sup>.

قامت في مواجهة هذه الكتلة جماعة أهل السنة-في أوائل القرن ٣هـ- لتطالب الدولة العباسية بأن تقوم الدولة على الشريعة. وهكذا ابتدأ الصراع بين الكتلتين: الأوتوقراطية وأهل السنة، واستند بعض الخلفاء العباسيين حتى عصر

(١) م. ن. : ص ٨١.

(٢) وات، مونتغري: م. س : ص ١١٥.

(٣) م. ن. : ص ١١٥.

هارون الرشيد على دعم الكتلة الأوتوقراطية على حساب أهل السنة و الجماعة، بينما حاول المأمون إيجاد مصالحة بينهما، ولكن لم تنجح محاولته، إلى أن لجأ المتوكل إلى ضرب الكتلة الأوتوقراطية في أوائل القرن هـ<sup>(١)</sup>.

كان التحالف الشيعي مع الموالي يؤدي دوراً فاعلاً ضد الدولة العباسية، إذ كان تشيع بعض رجال البلاط من الفرس - كما نحسب - سبباً لتدعيم مواقعهم في السلطة، مستفيدين من قوة حركة الشيعة المعارضة للعباسيين. ومن هذه الفئات كان البرامكة ذوو الميول العلوية.

كان هذا التقارب - كما نحسب - ذا أبعاد سياسية وصولية لما كانت تدل عليه بعض المحطات التاريخية، و منها أنه عندما نجح الفضل بن سهل، ممثل الزعة الشعوبية، في إقناع المأمون أن يوافق على البيعة لنفسه بعد أن بايع علياً الرضا، فقد توترت العلاقات بينهما، فعلي الرضا " لم يكن يرضى بالخطة التي انتهجها الفضل على الرغم مما أسداه إليه من جميل، وهذه الخطة... هي تحويل الخلافة إلى خلافة كسروية، فمهما يكن من عطف الرضا على الخراسانيين إلا أنه عربي صميم و يربأ بالخلافة أن تكون كسروية " <sup>(٢)</sup>. وهكذا فقد حصل الخلاف على الرغم من أن روابط عديدة تربط الشيعة مع الخراسانيين من ناحية العقائد والمصالح، و على الرغم من أن نفوس الخراسانيين قد تشبعت بالعقائد الشيعية ولا سيما بحب علي الرضا<sup>(٣)</sup>.

فالموالي الفرس، و على الرغم من التصاقهم بالشيعة، حاولوا الاستفادة من تأييدهم للعباسيين للبقاء في السلطة، لكنهم لم ينصهروا بالدولة انصهاراً كلياً لميلهم إلى الاحتفاظ بالسلطان والتفرد بالحكم<sup>(٤)</sup>. إن هذا يفسر عدم اطمئنان العباسيين لهم، فأنزّلوا بهم قتلاً وذبْحاً في بعض مراحل احتدام الصراع، كما حصل مع أبي سلمة الخلال و أبي مسلم الخراساني، ومع البرامكة.

وعلى الرغم من أن الخلفاء العباسيين حاولوا أن يستميلوا الكتلة الأوتوقراطية، إلا أن حالة التنافر كانت هي السائدة بينهما، إذ كان أقطاب هذه الكتلة يقومون بثورة على العباسيين بين فترة وأخرى.

(١) م. م. ن : ص ١١٧.

(٢) قدورة، د. زاهية: م. س : ص ٣٠٤ - وعن الشافعي الشيعي-الفارسي راجع، أيضاً، علي الزين: للبحث عن قايحنا: م.

س: ص ١١٧-١٣١.

(٣) م. م. ن : ص ٢٩٧-٢٩٩.

(٤) م. م. ن : ص ٣٠٦.

وقام هؤلاء بثورات عديدة كان بعضها تحت قيادة عربية، وبعضها الآخر تحت قيادة فارسية؛ أما العناصر المقاتلة فكانت في معظم الثورات من الفرس والعرب معاً؛ أضرمت بعض العلويين ثورات عدة في العراق والحجاز واليمن، ومن أشهرها كانت ثورة ابن طباطبا التي تزعمها، فيما بعد، أبو السرايا الذي قتل في العام ٢٠٩ هـ = ٨٢٥ م. والجدير بالذكر أن هذه الثورة كانت شيعية عربية؛ وقائدها أبو المبريا - شيعي عربي - الذي طالما حذر رجاله وحذر أهل الكوفة من العجم ناعثاً إياهم بأنهم قوم دهاة<sup>(١)</sup>. ومن المحتمل أن يكون للثورات التي قام بها بعض الفرس دور في التفاعل الفكري مع الشيعة العرب، لأن هذه الثورات كانت تحمل في عقائدها رواسب فكرية - دينية من التراث الديني الفارسي، كما حصل مع ثورة الزنديق إسحق التركي "الذي ظهر في بلاد ماوراء النهر، وذلك بين العام ١٣٧ هـ = ٧٥٥ م والعام ١٤٠ هـ = ٧٥٨ م، عقب مقتل أبي مسلم الخراساني. أما عقائده فلم يصلنا منها غير التزير اليسير. وينقل ابن النديم روايتين عن عقيدته: تذكر الأولى أن أبا مسلم حي يعيش في جبال الري ويخرج منها؛ وتذكر الثانية أنه أعلن أنه نبي مرسل من قبل زرادشت الذي لم يكن قد مات كذلك، بل إنه يعيش وسيأتي مرة أخرى ليقيم ديانته<sup>(٢)</sup>.

قد يكون قول الشيعة الإثني عشرية بنظرية الإمام الغائب متأثراً بالنظرية الفارسية، وذلك نتيجة التفاعل الفكري بين الفرس والشيعة العرب الذي تولد نتيجة الاحتكاك المباشر بينهما لقرون عدة. ويتعزز حسابنا هذا إذا ما عرفنا أن محمد المهدي المنتظر، الإمام الغائب، قد اختفى عن الأنظار في العام ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م، وكان في الخامسة من عمره. وفي جميع الحالات، وحتى لو لم يكن لهذا الاعتقاد مؤثرات فكرية ودينية فارسية، فلم يكن الشيعة والفرس هم الوحيدون الذين يؤمنون بهذه النظرية؛ وإنما نجد عند هذه أو تلك من الأديان والطوائف ما يشابه هذه النظرية. ويعود الإيمان بها إلى أسباب نفسية - دينية تعبر عن تمنيات وآمال جماعة دينية ما في مواجهة الحالات الغيبية التي لا يمكن تفسيرها إلا بوجود منقذ سوف يأتي من عالم الغيب لينقذ البشرية من الآلام والمآسي.

أياً تكن أسباب نظرية الإمام الغائب الذي سوف يعود - كما تعتقد بها الشيعة الإمامية - فإنه مما لا شك فيه أن كثيرين من أصحاب الطموحات السياسية قد استعانوا بها لبلوغ مآربهم، حيث أن "زعماء العائلة العلويين الفعليين، عرفوا القليل من الحنكة السياسية، أما من كان غير علوي ومتمرس بالسياسة كان باستطاعته أن يعمل ليصبح ولياً للإمام الغائب<sup>(٣)</sup>؛ وقد حصل ذلك، مثلاً، في دعوة علي بن محمد صاحب الزنج.

(١) م. ن: ص ٣٢١-٣٢٢.

(٢) نقلاً عن زاهية قدورة: م. م: ص ١٣٦.

(٣) وات، مونتغمري: م. م: ص ١٥٠-١٥١.

عرف تاريخ الشيعة والفرس، أو علاقة الفرس مع الفكر الشيعي، أهم محطة له عندما أصبح المذهب الشيعي للإمامية، في العام ١٥٠٢م=٩٠٧هـ، مذهبا رسميا للدولة الفارسية الجديدة التي أسسها الشاه اسماعيل (١٥٠١-١٥٢٤م=٩٠٦-٩٣٠هـ)، والذي زعم أنه من نسل أحد الأئمة الإثني عشرية. لكن الموقع الديني والسياسي لشاه فارس، في عهد الدولة الصفوية، لم يخضع لدراسة وافية؛ ولكن ما عُرف هو أن العوام كانوا يُعدُّونه، في بعض الأحيان، مقدَّساً أو شبه مقدَّس، وهو تجسيد لأحد الأئمة الإثني عشر، و كان يُشار إليه، في أحيان أخرى، على أنه ولي الإمام الغائب.

وكان للقرار الخاص، باعتماد المذهب الشيعي في الدولة الصفوية، تأثير على عزل بلاد فارس عن جيرانها، وهذا في حد ذاته كان من الأسباب المهمة التي أدت إلى زيادة التلاحم الديني والقومي في داخل إيران، ويُقدَّر أن هذا التلاحم قد مهَّد لتطور الشعور القومي في القرن ١٩م<sup>(١)</sup>.

يُلاحظ أن هناك علاقة ما كانت قائمة بين الشيعة والفرس، و كانت أسسها تقوم على قاعدة (وحدة المضطَّهدين) الملاحقين من قبل السلطات الحاكمة سواء كانت أموية أم عباسية. فكان الاضطهاد موجَّهاً ضد كل متشيع، سواء كان عربياً أم فارسياً، وضد الفرس باستثناء بعض الكتبة والدهاقين في العهد الأموي. أما في العهد العباسي فكانت المحاباة بارزة تجاه الفرس لأسباب تتعلق بمصلحة الدولة العباسية، باستثناء من كان يُشتَمُّ منه رائحة عدم الموالاة للدولة، حتى ولو كان أقرب المقرين للخلفاء؛ حيث كان يُترَلِّهم أشد العقوبات. كانت أسباب الاضطهاد، الذي كان موجَّهاً ضد الشيعة، سياسية في معظم الأحيان؛ أما الموجه ضد الفرس فكان لأسباب سياسية وعنصرية. فكانت ردة فعل الأول تبرز من خلال العمل على إسقاط الدولتين الأموية والعباسية اللتين سلبتا الحق الشرعي لآل البيت في الخلافة. أما ردة فعل الثاني فكانت تبرز من خلال العمل على إسقاط الدولتين ثأراً مما لحق به من اضطهاد قومي، تحول فيما بعد إلى شعور قومي فارسي مضاد؛ أصبحت فيه كل الوسائل مشروعة في صراعه ضد من يمارس الاضطهاد.

كان هدف إسقاط الدولتين الأموية والعباسية قاسماً مشتركاً بين الشيعة العرب والموالي الفرس؛ و شكَّل، بدوره، بداية الاحتكاك المباشر فالعيش المشترك لأجيال عديدة، وقد عمَّدته وحدة النضال والدم، الذي أريق في الثورات المستمرة ضد العهدين معاً؛ ومهما يكن من أمر فإن العيش والنضال المشترك أحدثا تفاعلاً بين الفكرين، أخذ فيه كل منهما عن الآخر؛ وكان ذلك نتيجة عملية ومنطقية وواقعية تاريخية تحصل بين جماعتين أو حركتين تعيشان الظروف ذاتها كما عاشها الشيعي العربي مع الفارسي.

(١) م. ن: ص ١٥١.



كان يقف في مواجهة الحلف الشيعي العربي و الفارسي حلف من السلطة السياسية الحاكمة (أموية أو عباسية) مدعومة من السلطة الدينية السُّنَّية. ولم يجمع هذه الكتلة أهداف مشتركة دائمة، إذ كان هم السلطة السياسي أن تخضع كل الرعايا لسلطتها السياسية، وأما الطرف السلطوي الديني فكان يعمل على إخضاع المذاهب الإسلامية على شتى اتجاهاتها وعقائدها لسلطتها المذهبية.

تحول التناقض بين الكتلتين: السلطة والمعارضة إلى صراع مستمر وطويل برز في مظاهر كثيرة ومتشعبة. ويهمننا من تلك المظاهر- في بحثنا هذا- أن نبرز الجوانب الإعلامية والفقهية؛ وكان كل منهما قد أدلى بدلوه في مجريهما لتبرير نفسه والدفاع عن معتقداته. وقد شملت تلك التبريرات، فيما شملت، افتراءات مارسها كل طرف في حق الطرف الآخر؛ ولجأ كل منهما في تدعيم حججه إلى الفقه والتاريخ والسياسة.

فغايتنا من البحث تقتضي أن نتناول ما كان يقال في العلاقة بين الشيعة العرب والفرس؛ كما تقتضي التفتيش عما إذا كان هناك أية علاقة بين الشيعة والدعوة الشيعوية؛ وحيث أن هذه النقطة شكّلت مادة للباحثين من عرب وأجانب، فكان لا بد من الإطالة عليها بالشكل الذي وردت فيه عندهم.

ربط بعض المستشرقين بين الشيعة والشيعوية؛ وكان لكل منهم أسبابه في هذا الربط: - رأى المستشرق "دوزي" أن أصل العلاقة بين الدعوتين الشيعية والشيعوية يعود إلى أن الفرس يدينون بالملك والوراثه؛ وعلي بن أبي طالب- عند الشيعة- يجب أن يرث الخلافة من ابن عمه النبي محمد.

- أما "فان فلوتن" فيقول بتأثر الشيعة بآراء اليهود أكثر من آراء الفرس.  
- و "براون" يرى أن الشيعة أخذوا عن الفرس نظرية الحق الإلهي.  
- ويرى "فلهوزن" بأن حزب الشيعة أصبح ملتقى جميع النزعات المناوئة للعرب<sup>(١)</sup>.  
استند المستشرقون، الذين خاضوا في تحليل هذه العلاقة، إلى المصادر التي كُتبت في أثناء احتدام الصراع؛ وكان المقصود من كتابتها أن تمثل وجهة نظر السلطة السياسية (الغريم السياسي) وحليفاتها الاتجاهات الإسلامية من غير المذاهب الشيعية (الغريم المذهبي).  
كان للسلطات الحاكمة مصلحة في إثارة الرأي العام ضد الشيعة؛ إذ أنه لما ساءت العلاقة بين العرب والفرس، ولما كان الشيعة من المعارضة، لاحقتهم السلطات السياسية بوسائل التحطيم المادي والمعنوي؛ ومن تلك الوسائل أنما استغلت الشعور الملتهب ضد الفرس، بينما الشيعة كانوا حلفاء للفرس- للأسباب التي تكلمنا عنها في فقرات سابقة من هذا البحث- فقد تم رمي الشيعة بالشيعوية<sup>(١)</sup>.

(١) نقلنا هذه الآراء عن د. الشيخ أحمد الوائلي: م. س: ص ٧٦-٦٨.

أرجع بعض أهل السنة أسباب اعتناق الفرس للتشيع إلى جملة أمور، منها:  
- الأمر الأول: مصاهرة الحسين للفرس، إذ إنه تزوّج ابنة يزدجرد، أحد ملوك ساسان.  
- الأمر الثاني: التقارب في الآراء بين الشيعة والفرس، ومن ذلك مسألة الحق الإلهي.  
- الأمر الثالث: إرادة هدم الإسلام عن طريق الدخول في المذهب الشيعي، والتستر بحب أهل البيت، ثم نقل أفكارهم الهدامة للإسلام: كالقبول بالوصية، والرجعة، والمهدي وغير ذلك<sup>(١)</sup>.

إن الخوض في مسألة من هذا النوع، وبهذه الدرجة من الحساسية، لارتباطها بالمعتقدات الدينية عند هذا المذهب أو ذاك، يجب أن لا ينسينا أن الوصول إلى الحقيقة أو جزء منها ليس بالأمر السهل؛ وأن الاستناد إلى الوثائق والمصادر القديمة ليس خالياً من الألفام الكثيرة، سيان كانت هذه المصادر للمدافعين عن الشيعة أم للمهاجمين من أهل السنة أو أهل السلطة.

إن تحديد الهدف المراد أن نصل إليه يقتضي معرفة المنهج الواجب سلوكه للبحث عن هذه المسألة، فأَي هدف نريد؟

إن هدف الوصول إلى تبرئة الشيعة يقود إلى الاصطدام بحجج أهل السلطة وأهل السنة، أو بحجج من لا يريد البراءة لهم. كما أن الوصول إلى هدف إدانتهم، يقود إلى الاصطدام بحجج الشيعة أنفسهم، وإلى الغوص بالاتهامات الموجهة إلى أهل السلطة وأهل السنة، وإلى من يقف في صفهم.

لذلك فإن آلاف المجلدات التي كُتِبَتْ و صُنِفَتْ للدفاع عن الشيعة أو للهجوم عليهم منذ مئات السنين، ولا تزال، سوف تزداد مجلدات أخرى لن تؤدي الهدف المرجو منها، وإنما سوف تزيد من عمق الهوة بين المذاهب في معركة الصراع بينها.

فلتلك الأسباب كلها، نرى أن الهدف ليس تبرئة هذا الطرف أو ذاك، أو إدانة لهذا أو ذاك، لأن المنطق المذهبي والفئوي سوف يعمل على تعميق الشرخ بدلاً من الاقتراب باتجاه التوحيد. فالهدف الذي نسعى إليه هو التنقيب والبحث عن بؤر التنافر في سبيل ردمها، كمرحلة على طريق التنقيب عن عوامل التلاقي في سبيل بناء المنطق التوحيدي.

إن سلوكنا نحو الهدف التوحيدي يحدد منهجنا في البحث والاستنتاج والتعليل على قاعدة موضوعية لا تحكمها أية خلفية تعصبية أو مذهبية؛ وهذا ما يبعدنا عن الغرق في متاهات النفق التفتيتي.

(١) م. ن: ص ١١٢.

(٢) م. ن: ص ٧٦-٧٧.

لذا نرى أن النظر إلى نصف الكأس المملوءة، وليس إلى نصفه الفارغ فقط خير هاد لسلوك طريق البحث الشائك هذا. فالبدليل لإفراغ النصف المملوء حتى يصبح الكأس فارغاً بالكامل، هو أن نلجأ إلى إملاء النصف الفارغ ليصبح الكأس مملوءاً. فالأسلوب الأول - كما نحسب - هو طريق إفراغ تاريخنا من كل ما هو إيجابي؛ أما الأسلوب الثاني فهو إملاء هذا التاريخ بأجزائه الإيجابية، وهو في الوقت نفسه تجاوز للسلبيات بعد معالجتها بشكل موضوعي يؤدي إلى تطهير مستقبلنا من الأدران، ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، ومن السلبيات العالقة به.

ولذلك نحسب أن ما هو مطلوب منا - في مثل هذا العصر - أن نخرج من أوضاع دُفعنا إلى العيش فيها تحت حُمى التحديات في الماضي، وما زلنا نعيشها حتى الآن على الرغم من أن مئات من السنين فصلتنا عنها؛ وهي لسبب أو لآخر ما زالت تعيد بعض فصول الحمى التي تتحدى الشاعر، مشاعر الأطراف المذهبية بعضها للبعض الآخر؛ وهل من سبب غير نبش ذلك التراث السابق، ليس لنقده وتقويمه، بل لاستخدامه سلاحاً في الرد على الخصوم المذهبيين؟

ليس استطرادنا حول هذه النقطة إلا دعوة للمنهج الهاديء الواجب اتباعه في معالجة مسألة في غاية الحساسية؛ إذ خضعت العلاقات الشيعية - الفارسية لتقويمات من قبل المستشرقين وأهل السنة وبعض المتفوقين قومياً؛ وحصل الرد عليها من منطلقات شيعية مذهبية.

و الذين عاجلوا هذه المسألة، كالمستشرقين مثلاً، اعتمدوا على التراث الكبير المظلم للصراع العربي - الفارسي؛ وإن معالجتهم، على الرغم من أكاديميتها، لم تستطع الإحاطة بالخفايا النفسية والوجدانية التي تراكمت لدى الأطراف المتصارعة، لأن النفس في حُمى المعركة تبقى مُستَفَرَّةً و مُسْتَفَرَّةً؛ وقد تستخدم في معارك مماثلة أسلحة كثيرة ومتنوعة، منها المشروع استخدامه أو غير المشروع.

أما الآخرون، فلن نقف كثيراً عند الأسباب التي حدث بهم لاستعمال هذا السلاح أو سواه لأفهم طرف في الصراع. ولكن هذا لن يعفينا من مهمة الإشارة إلى الطرف الثالث الذي يهجمه إبقاء المعركة مستمرة؛ فهو لا فرق لديه إن كان هذا الطرف أو ذاك يمتلك موقفاً شرعياً أم لا يمتلك هذا الموقف. ليس معنى ذلك أن الاتهام يجب أن يُوجَّه إلى الطرف الثالث، بل إن التفتيش عن دورنا نحن في عملية التوحيد هو الأولى والأصلح، لأنه متى كشفنا علَّتنا فإن الطرف الثالث سوف يُلغى دوره بشكل آلي وتلقائي.

لهذا، و في مواجهة حجج المستشرقين أو غيرهم، التي ساقوها لإثبات علاقة مبدئية

عقائدية لها صفة الاستمرارية بين الشيعة والفرس كحد أدنى، أو مع الشعوبية كحد أعلى،  
توجب استعراض بعض آراء المستشرقين التي نعتها أكثر واقعية من الآراء السابقة، وغاية  
ذلك أن نكشف عن نصف الحقيقة الذي تناساه الآخرون، سواء كان من منطلقات  
هجومية هادفة أو في تحليلات يُراد منها الوصول إلى الحقيقة الموضوعية:

- يقول المستشرق فلهوزن صحيح أن آراء الشيعة تلائم آراء الإيرانيين، ولكن أن  
تكون هذه الآراء انبعثت منهم فليس صحيحاً.

- يقول آدم ميتز إن جزيرة العرب كانت شيعية، وكان للشيعة غلبة في بعض المدن؛  
أما إيران فكانت سُنيّة عدا مدينة قم؛ وكان أهل أصفهان يغالون في حب معاوية حتى  
اعتقد بعضهم أنه نبي مرسل.

- يؤيده المستشرق تولدكه، الذي يحسب أن بلاد فارس، في أجزاء كبيرة منها، تدين  
بالمذهب السني؛ واستمر ذلك حتى العام ١٥٠٢م، عندما أعلن التشيع مذهباً رسمياً فيها  
بقيام الدولة الصفوية<sup>(١)</sup>.

إستناداً إلى المنهج الذي حددناه في بحثنا هذا، واستناداً إلى ما توصل إليه بعض  
الباحثين، نرى أن للحقيقة نصفين: أحدهما كان يضيع في غمرة الصراع السياسي مما ينتج  
عنه تشوش في الأبحاث التي اتخذت المنحى الأكاديمي، و سوف نناقش النتائج التي توصل  
إليها الباحثون، أو المسائل التي أُخذت ذريعة في إدانة الشيعة، على قاعدة التقائها مع  
الشعوبية، حسب عناوينها الرئيسة:

## ١ - في تحديد مكان نشأة التشيع، ومراكز النشاط الشيعي:

لم يكن للشيعة موطن واحد ثابت، ولم يستوطنوا بقعة جغرافية وإقليمية بعيداً عن  
غيرهم من المذاهب الإسلامية الأخرى - كبلاد فارس مثلاً - بل إن بلاد فارس قد احتضنت  
أصحاب المذهبين السني والشيوعي معاً. فلا يصح، في مثل هذه الحالة، أن تُلصق أية همّة  
إقليمية بأي من المذهبين بذريعة أن هذا أو ذاك من المذاهب متواجد في هذا الإقليم أو ذاك.  
ولهذا فإن الادعاء بأن الشيعة هم حلفاء الفرس بسبب سكنهم - على افتراض صحته - في  
أرض فارس، ينفيه أكثر من سبب، ومن هذه الأسباب: أن الشيعة كانوا يسكنون، أيضاً،  
شبه الجزيرة العربية و بلاد الشام و العراق؛ كما أن نشأة التشيع كانت نشأة عربية؛ ولم  
يكن الشيعة وحدهم من بين المذاهب الإسلامية الذين يسكنون بلاد فارس، وإنما كان  
للمذهب السني وجود واضح وكان السنة يمثلون أكثرية المسلمين في تلك البلاد.

(١) للمزيد من الاطلاع، راجع الوائلي: م. م. ص ص ٩٠-٩١.

ليس عامل التواجد الجغرافي سبباً أساسياً في تصنيف التحالفات بين القوى، أو أنه ليس سبباً كافياً، لأن التجاور الجغرافي و التواجد على مساحة جغرافية واحدة يؤدي دوراً إضافياً ولكنه ليس لاعب الأدوار الوحيد. ولن يغيب عن الذهن أن إبعاد الشيعة إلى خراسان، أحد أقاليم بلاد فارس المحاذية للحدود مع العراق، سبق ظاهرة التحالف بين الشيعة المقموع والفارسي المقهور. في ضوء هذا الواقع، كانت المصلحة السياسية لكل من الطرفين تشكل الجامع المشترك بينهما.

فإذا كان التواجد الجغرافي للشيعة في خراسان هو النصف الأول لحقيقة الواقع التاريخي، فإن نصفها الثاني يتمثل بالوجود السني الأكثر عدداً أيضاً؛ ولا يصح أن نحسب أن عامل الوجود السني في بلاد فارس يشكل نوعاً من التواطؤ مع الفرس ضد العرب. فإن ما جمع الشيعة مع الفرس، سواء كانوا يسكنون بلاد فارس أو غيرها من الأمصار الإسلامية الأخرى، هي المصلحة السياسية المشتركة؛ وأما الذي منع السنة من تأدية هذا الدور فهو وقوفهم إلى جانب السلطة العباسية لمصلحة سياسية أيضاً.

## ٢ - في تحديد الأصول الفكرية وتفاعلها مع بعضها البعض:

تدور الأصول الفكرية، تحديداً، حول مفهوم الحق الإلهي ونظرية الإمام المنتظر. فبالنسبة للمفهوم الأول، إن ما يقوله الفرس فيه هو النصف الأول للحقيقة؛ أما الذي يقوله الشيعة حول الوراثة فلأنهم لا يعدّون الإمامة متوارثة بل يذهبون إلى القول: بأن الإمام منصوب عليه من قبل الله تعالى<sup>(١)</sup> فهو النصف الثاني للحقيقة. أما بالنسبة للمفهوم الثاني: فإذا كان ما يقال بأن الشيعة أخذوا عن الفرس نظرية الإمام المنتظر و هو النصف الأول للحقيقة؛ فإن الفرس و الشيعة لم ينفردا لوحدهما بهذه النظرية، بل لكل دين سماوي أم غير سماوي إمامه المنتظر، وهو النصف الثاني للحقيقة. و استناداً إلى ما سبق، و إذا حسبنا أن المعرفة الإنسانية ليست دائرة مغلقة، بل هي سلسلة لامتناهية، تستند الحلقة منها إلى التي سبقتها، فإننا نرى أن نظرية الإمام المنتظر عند كل من الفرس و الشيعة حلقة لها أصولها في سلسلة المعرفة الإنسانية. فسواء صحّت هذه النظرية أم لا، وسواء قبلها العقل أم لم يقبلها، فهذا موضوع آخر له علاقة بمناهج المعرفة وهي متعددة.

(١) م . ن : ص ٧٩-٨٢.

### ٣- في عامل المصاهرة:

حَسِبَ البعض أن مصاهرة الحسين للفرس كان دافعاً لتشيع الفرس، و هو النصف الأول للحقيقة. أما النصف الثاني فهو حول ما قد يثار عن عامل مصاهرة عبد الله بن عمر ومحمد بن أبي بكر، وقد تزوج كل منهما إحدى بنات يزيد جرد ملك الفرس، أما أختهما الثالثة فقد تزوجها الحسين بن علي بن أبي طالب<sup>(١)</sup>.

### ٤- في تحديد العوامل السياسية:

يحسب البعض أن التحالف الفارسي - الشيعي ضد الدولتين الأموية والعباسية اتهم للشيعية و هو النصف الأول للحقيقة. لكن وقوف الأرستقراطية الفارسية و أغنيائها وأصحاب الخطوة منهم إلى جانب الدولة العباسية هو النصف الثاني للحقيقة. في هذا السياق نرى أن موقف الشيعة، في تلك العصور، ليس موقفاً معادياً للعرب؛ وإنما كان موقفاً معادياً للعهود السياسية التي سلبت، كما يحسب الشيعة، الحق الشرعي في الخلافة لآل بيت الرسول. ولهذا جمعهم - كما أصبح واضحاً - مع الفرس وحدة المعارضة لتلك العهود، و لكنه كان لكل طرف منهما سبباً متميزاً في معارضته عن السبب الذي دفع الطرف الآخر للوقوف في صف المعارضة.

لو قُبِضَ - افتراضاً - للشيعة أن يكونوا في سدة الحكم بدلاً من العباسيين، و مارسوا بحق الطبقة المتضررة من حكمهم مثل ما حصل للفرس على أيدي العباسيين، أكان يقف جماعة أهل السنة، كمتضررين من الحكم الشيعي، مع المضطهدين من الفرس موقفاً معارضاً للعهد الشيعي أم يقفون موقف المؤيد؟

### ٥- في تحديد العوامل القومية:

يعتقد الشيعة - في معرض الدفاع إزاء الاتهام الموجه إليهم بأنهم معادون للعروبة - بأن الأوائل منهم، و كذلك الجيلين الثاني والثالث هم عرب. مهد الشيعة الأول هو شبه الجزيرة العربية، ولغتهم هي اللغة العربية، ولا تُعدُّ اللغة مجرد شكل أو قالب للمعنى "ولكنها عندهم تستبطن مشاعر وخواص أصلية في مضمون الرسالة، ولهذا أنزل القرآن بها؛ لذلك نرى جمهور فقهاء الشيعة يذهبون إلى عدم جواز القراءة في الصلاة والآذان وافتتاح الصلاة بغير اللغة العربية"<sup>(٢)</sup>.

(١) لواساني، د. أحمد: نظرات جديدة في تاريخ الأدب: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط ٢: ص ٢٦٥.

(٢) م. ن: ص ٨٦. و ص ٩٩ وما بعدها.

يعدُّ الشيعة، أيضاً، أن الله تعالى كرَّم اللغة العربية عندما قال في كتابه العزيز ﴿ وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴾ يوسف ١٢ : ٢. أما فيما له علاقة بضرورة كون الخليفة عربياً، وهو السبب الذي انشطرت لأجله الفرق الإسلامية في اشتراط عروبة الخليفة إلى شطرين "كان الشيعة من الشطر الذي يؤكد على عروبة الخليفة لقول النبي ﷺ: الأئمة من قریش" (١).

ليس اشتراط عروبة الخليفة صادراً عن بواعث تعصبية أو عنصرية، ولكن - كما يحسب الوائلي - الإسلام يشترط "عروبة الخليفة من دون انتقاص للآخرين أو بخس لمكانتهم أو قدح بإخلاصهم" (٢).

أما إذا ألغى الشيعة شرط عروبة الخليفة، فإنما ينقضون المبدأ الأساسي الذي قام عليه مذهب التشيع؛ لأنه لن يكون شيعياً من يؤمن بالخلافة لغير أبناء علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة، ولأن هؤلاء الأبناء يخضعون في النسب للأب، فلا يمكن في مثل هذه الحالة إلا أن يكون أبناء علي عرباً، ولا يمكن للشيعة إلا أن يؤمنوا بعروبة الخليفة (الإمام) وقرشيتة، لأن أبناء علي ما كانوا إلا عرباً قرشيين.

من هنا يتضح - كما يحسب الوائلي - أن التشيع "عربي باتمائه ومهده ولغته وآرائه، ولأجل هذا ذكر الباحثون الموضوعيون أن التشيع عربي بكل خواصه، وأقصد بالباحثين هنا المتأخرين منهم، وذلك لأن هذه المسألة لم تكن تشغل بال خصوم الشيعة في العصور الأولى، وإنما نشأت مؤخراً لأسباب كثيرة أهمها تحول الفرس إلى شيعة ابتداءً من القرن العاشر الهجري، أما التاريخ الذي سبق القرن العاشر فالشيعة من الفرس كانوا فئة قليلة" (٣).

واستطرداً، وفي إطار الصراع على الخلافة بين العرب أنفسهم، أي بمعنى الصراع بين بذور المذاهب الإسلامية باتمائها القومي العربي، وقبل أن تصبح الشعوبية ظاهرة واضحة المعالم، نحسب أن هذا الصراع كان سياسياً، ولم يكن ليندرج في دائرة الخلافات العقائدية الدينية. وما سوف نتناوله في تحليلنا هذا يدل على أن نظرية النص الإلهي بالإمامة لم تكن واردة، ولم تكن قائمة على أسس واضحة، لأن الأئمة أنفسهم كانوا أطرافاً أساسيين في الصراع الذي كان دائراً حينذاك. كان هذا الصراع ينتهي أو يخبو كتعبير أدق على اتفاقات سياسية يكون أحد الأئمة طرفاً في هذه الاتفاقات، ولم تكن لتكتسب شرعيتها لولا موافقته؛ فلو كان يوجد نص إلهي بإمامة أولئك الأئمة لكان عليهم ألا يتنازلوا عن حقهم

(١) م - ٥ : ص ٨٧.

(٢) م - ٥ : ص ٨٨.

(٣) م - ٥ : ص ٨٩. راجع أيضاً ص ٩٥-٩٨.

بالخلافة و إلا فإنهم يخالفون أوامر الله. فالاتفاقات، إذاً، كانت ذات مصدر زمني وليست على قاعدة الأوامر الإلهية. وتدعيماً لوجهة نظرنا سنورد الاستشهادات التالية:

أ- في أثناء الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، إتفق الإثنين على مبدأ التحكيم لفض النزاع الذي كان دائراً بينهما؛ وقد كلف كل منهما مندوباً ينوب عنه بالتفاوض على أن يكون حكم الحكّمين المكلفين ملزماً لهما. وقد خلج نتيجة الاتفاق مندوب علي صاحبه، فهل يرضى الإمام أن يخالف أمراً إلهياً ينص على وجوب توليته الخلافة؟ وهل يستطيع أبو موسى الأشعري-مندوب علي في التحكيم- أن يخلع صاحبه المنصوص على خلافته بأمر إلهي؟

ب- موافقة الحسن بن علي على التنازل لمعاوية عن الخلافة.

ج- إعلان مبدأ التقية من قبل جعفر الصادق بعد أن اشتدّ الضغط على الشيعة والتكيد لهم في عهد العباسيين. ومبدأ التقية هذا لا نحسب أنه أمر إلهي، لأن الله سبحانه وتعالى عندما يبعث نبياً أو ينص علي إمامة إمام/خليفة فإنه يأمره بالتبليغ وهو يكفيه شر الأذى؛ لهذا فإن مبدأ التقية ليس أمراً دينياً إلهياً بقدر ما هو تدبير أمني احترازي يتخذه رئيس جماعة دينية أو سياسية في ظروف القهر والاضطهاد لتخفيف الأذى عن الجماعة ريثما تتوفر ظروف مناسبة للعمل العلني.

لهذه الأسباب مجتمعة، لم يكن مشروع التحالف الفارسي-الشيوعي مشروعاً دينياً عقائدياً واضحاً، كما لم يكن قائماً على أسباب عدائية للعرب في جانبه الشيوعي العربي، كما لم تكن له خلفيات فكرية اتفق الطرفان على أصولها. لكن هذا المشروع كان قائماً على ضرورة مواجهة الاضطهاد الذي شملهما بآثاره معاً، والذي كانت تمارسه السلطات الحاكمة ضدّهما. ولهذا كان حلفهما قائماً على خلفيات خاصة بكل من الفريقين.

وإذا كان الشيعة قد استعانوا بالفرس المضطّهدين لإعادة الحق الشرعي بالخلافة إلى آل بيت الرسول، فإن الفرس قد استعانوا بالشيعة لإسقاط السلطات التي اضطهدهم. وأما إذا كان الطموح الفارسي قد تطوّر إلى حدود العمل لاستلام مقاليد السلطة لأسباب قومية عنصرية، فإنه لم يكن هناك ما يدل على أن الشيعة قد انخرطوا في المشروع القومي الفارسي في وجه أبناء قوميتهم.

إن من دلائل غياب الاتفاق على إيصال أحد آل بيت الرسول للخلافة بين الطرفين الفارسي والشيوعي العربي، هو أن زعماء الفرس، بعد أن كان يستتب لهم نعيم السلطة، كانوا يتركون الشيعة ونظريتهم في الحق الشرعي جانباً ويولون اهتمامهم في المحافظة على مصالحهم الخاصة. وما كان الفرس ليخالفون الشيعة إلا متى اشتتوا رائحة انقلاب ظهر المجن لهم من قبل خلفاء بني العباس، وذلك كعامل ضغط عليهم، وليس تضحية منهم في



سبيل الحق الشرعي لأئمة الشيعة. أو ليس إعلان جعفر الصادق لمبدأ التقية، بين العامين ١٣٢هـ و ١٤٨هـ، عندما كانت الثورة العباسية في أوج نجاحها و كان فيها أبو مسلم الخراساني في أوج مجده السياسي؟ أو لم يكن مبدأ التقية بسبب شدة الاضطهاد الذي مورس ضد الشيعة على الرغم من وجود الفرس - حلفاء الشيعة - في قمة السلطة؟

ألم يختف الإمام المهدي المنتظر، بعد أن حجب والده خوفاً عليه، في مرحلة التأثير الكبير للنفوذ الفارسي في العام ٢٦١هـ؟ و للدلالة على أهمية التأثير الفارسي - في تلك المرحلة - يأتي استعانة المعتصم، الخليفة العباسي، بالعنصر التركي لتقوية سلطته و تدعيمها في وجه النفوذ الفارسي الذي بلغ حدوداً أجبرت الخليفة على أن يستعين بقوة أخرى لكبح الأطماع الفارسية.

إن سكوت الفرس على استئثار العباسيين بالخلافة، بل ومساعدتهم في المراحل الأولى على تدعيم هذه الخلافة، و سكوتهم على اضطهاد الشيعة على الرغم من توفر إمكانية الدفاع عنهم، ثم انقلاهم على العباسيين عندما وجدوا بأنفسهم المقدرة على تحقيق أطماعهم في الوصول إلى الخلافة، تجعلنا نرى أن العوامل القومية الفارسية كانت عندهم أقوى من أي انتماء ديني أو مذهبي؛ وهذا ما يدفعنا لأن نحسب أن الشيعة و الفرس كانوا على طرفي نقيض فيما له علاقة بالعامل القومي. فالشيعة كانوا يعملون على إيصال خليفة عربي من آل بيت الرسول، أما الفرس فكانوا يعملون على تدعيم مواقعهم في داخل السلطة أيّاً كان مذهب الخليفة الحاكم.

## ٦- في تحديد المعتقدات الدينية-السياسية:

كان للحلف العباسي - الشيعي - الفارسي الأسبقية على الحلف الشيعي - الفارسي. وكان لكل من الأطراف الثلاثة المتحالفة خلفياته السياسية المبنية على معتقداته الدينية، سواء كانت تلك الخلفيات مُعلنة أم مضمرة، باستثناء الأهداف الشيعية التي كانت واضحة ومعلنة على قاعدة إعادة الحق الشرعي بالخلافة لآل البيت. وكان كل من الطرفين الآخرين يعمل على تحقيق أهدافه المضمرة تحت غطاء الأهداف الشيعية.

كان كل من الطرفين: العباسي و الفارسي بحاجة إلى مبرر ديني يقنع به المسلمين بشرعية دعوته، فكان المبرر ينطلق من نقطة الصراع الشيعي - الأموي بعد أن خفّت حدة الصراع الخوارجي - الأموي، ومن بعد أن انتهى الصراع الزبيري - الأموي منذ عدة أجيال. باستخدام الغطاء الديني السياسي، استطاع الحلف الثلاثي أن يجمع إلى جانبه الكثير من الأنصار والمؤيدين الذين أصابهم الضرر البالغ في أثناء العهد الأموي، وبلغ هذا التحالف من القوة أن أسقط الحكم الأموي.

بعد أن انتصرت الثورة العباسية أخذت الخلفيات السياسية أو السياسية الدينية تظهر جلية واضحة لكل من أطراف التحالف، فما هي تلك الخلفيات؟

أ- لم يكن للعباسيين نظرية فكرية أو دينية - مذهبية معلنة و صريحة يدافعون عنها، ولكنهم أعلنوا - بعد انتصارهم - أن لهم الحق في الخلافة كأبناء عم للرسول، وليس هناك من الورثة المذكور غيرهم، وإن أقرهم من الرسول كان عمه العباس.

ب- أما بالنسبة للفرس، فإنهم يؤمنون - فعلاً - و على قاعدة النظرية الزرادشتية، أن زرادشت لم يمُت، وإنما غاب وسوف يظهر لبناء دولته من جديد؛ ولهذا فإن نظريتهم بالحق الإلهي لا تميز لهم أن يؤسس دولة زرادشت ملك غير فارسي.

ج- أما بالنسبة للشيعة فإنهم يحصبون الإمامة / الخلافة بآل بيت الرسول من ابنته فاطمة وابن عمه علي بن أبي طالب، وهؤلاء ما كانوا إلا عرباً قرشيين.

إستنتاجاً مما سبق يتبين أن بين العباسيين والشيعة والفرس فوارق شاسعة في النظر إلى مسألة الخلافة أو الإمامة، و تتراوح هذه المواقف بين أن تكون محصورة بأبناء عم الرسول أو بآل بيته، أم يتولاها أي مسلم. عن فيهم الفرس.

من خلال التباعد في المنطلقات حول بنية الخلافة للأطراف الثلاثة تتضح آنية الحلف بينها، كما تتضح آنيته فيما لو عمد طرفين إثنين منهم إلى عقد حلف ثنائي بمغزل عن الطرف الثالث. و لهذا نحسب أن التباعد في المنطلقات بين أطراف التحالف الثلاثي يصلح قاعدة لتقييم العلاقات الثنائية بين العباسيين والشيعة والفرس.

بإخضاع الأطراف الثلاثة للتجربة والاختبار، وجدنا أن أحد أطرافه وهم الشيعة قد خرج أو أُخرج منه بعد انتصار الثورة مباشرة. ولم يقتصر الأمر على إخراجهم فحسب، وإنما أنزل بهم الاضطهاد العباسي والملاحقة أيضاً، وعلى مسمع ومرأى من الفرس كشركاء للعباسيين في السلطة.

لم يكن يجمع الطرفين الآخرين في داخل السلطة إلا اقتسام مغائرها، لأن نظرتهم الدينية والسياسية، بالنسبة للخلافة كانت متباعدة؛ ولهذا بات الصراع بينهما مستمراً، وكان من نتائجه أن تحوّل الفرس إلى مشجّع للثورات في وجه العباسيين، التي كان وقودها الشيعة العرب والفقراء من الفرس أو الطامحون منهم في الوصول إلى السلطة. أما الطرف العباسي فكان يقلب ظهر المجن لشركائه في السلطة من الفرس و كثيراً ما أوقع بهم قتلاً وذبحاً.

لم تكن هناك خصومات دائمة، كما أنه لم يكن هناك توافق دائم بين العباسيين والفرس على وجه الخصوص، أو بين الفرس والشيعة؛ وإنما كانت هناك أحلاف متحركة تفرض المصالح الفتوية قيامها. وعلى أساس هذه القاعدة يمكن أن نستنتج ما يلي:

كانت للفرس علاقات تجارية مع العرب منذ ما قبل الإسلام، واستمرت بعد ظهور الدعوة الإسلامية؛ وكانت بينهما علاقات جوار واختلاط بين السكان؛ وكانت هذه العلاقات متوترة أحياناً، وهادئة مستقرة أحياناً أخرى. أما توتر العلاقات بين الطرفين فكان لأسباب قومية وعنصرية تدرج في دائرة رغبة شعب، لأسباب مصلحة فئوية، في السيطرة على مقدرات شعب آخر.

جاء الإسلام حاملاً مبادئ العدالة والمساواة، السبب الذي دفع فقراء الفرس - من جملة أسباب أخرى - لى اعتناق الدعوة الإسلامية طمعاً في أن ينالهم من تلك المبادئ شيئاً يخلصهم من عنت الملوك الساسانيين واستغلالهم. وجاء افتتاح المسلمين لبلاد فارس لكي يرغم الفرس على الخضوع لسلطة يرأسها أناس من غير أبنائهم.

جعل سوء تطبيق العقائد الإسلامية من مبادئ الإسلام سراً، فتحول أمل الموالي - الفرس يأساً؛ وعندما تبادر إلى اعتقادهم أن السبب هو السلطات الحاكمة تحولوا إلى صفوف المعارضة بطلائعها الشيعية التي تدعو إلى تسليم الخلافة لآل بيت الرسول. ولما خضع الأمويون للتجربة وفشلوا في إحلال العدل والمساواة في أثناء استلامهم للسلطة، أصبحت الدعوة الشيعية هي الأمل الذي تطلع إليه الفرس في تحقيق مبادئ الإسلام في العدل والمساواة.

إغتنم العباسيون - أبناء عم الرسول - الفرصة للاستفادة من قوة المعارضة لصالحهم في الثورة ضد الأمويين، و ثم استلموا السلطة دون أبناء علي؛ وكانت الارستقراطية الفارسية ساعدهم الأيمن؛ وعادت المعارضة لتولد من رحم الخلف السابق، وليكون في طليعتها شيعة علي ولكي تضم إليها فقراء الموالي من الفرس وأغنياءهم الطامحين للسلطة، وشكل الشيعة القطب الأساسي في معارضة الأمويين، واستمروا في الموقع ذاته ضد العباسيين.

وكان الشيعة من العرب والشيعة من الفرس في صف سياسي واحد، تجمعهما مصالح مشتركة عبر مئات السنين، ولم تكن تلك التجربة الطويلة من المعاناة المشتركة، ومن الاحتكاك المباشر في الفكر والعادات والتقاليد لتمر من دون أن تترك آثاراً على الطرفين، ومن دون أن يكتسب أحدهما من الآخر فكراً واجتماعياً وسياسياً في عملية تفاعلية مستمرة. وكان من أهم ما جمعهما وحدة الاضطهاد، فالوجه منه ضد الشيعة كان لأسباب مذهبية تارة، ولأسباب سياسية تارة أخرى؛ أما الوجه منه إلى الفرس فكان لأسباب سياسية وقومية.

قادت وحدة الاضطهاد إلى وحدة المعارضة؛ أما وحدة المعارضة فقد أدت إلى قوتها وازدياد تأثيرها وهو السبب الذي أغرى النخبة من الطامحين إلى السلطة، فرساً و عرباً،

وكانت هذه مستفيدة من حالة التفاعل الشيعي- الفارسي. أما القاعدة الشعبية الواسعة فلم تكن تقطف من كل ذلك سوى الملاحقة والاضطهاد والجوع والموت.

و لكن على الرغم من وحدة المعارضة لم يكن التطابق كاملاً، وإنما شهد تاريخ العلاقة بينهما محطات افتراق كثيرة كانت تفرضها طبيعة المصالح واتجاهاتها، كمثّل التناقض الذي حصل بين الإمام علي الرضا والفضل بن سهل الذي عمل على إقناع المأمون بقبول البيعة للخلافة، وذلك خلافاً للاتفاق الظاهري بين الشيعة- فرساً وعرباً- على أن تكون الخلافة من حق آل بيت الرسول. وكمثّل نظرة أبي السرايا-قائد إحدى الثورات الشيعية- تجاه العجم عندما كان يدعو أنصاره للحذر منهم.

لم تكن العلاقة بين الشيعة العرب والموالي الفرس- كما نحسب- علاقة ثابتة لها أهدافها البعيدة الواضحة المتفق عليها بأصولها الفكرية والسياسية والدينية؛ و لكن أهمية تلك العلاقة أنها كانت رابطاً يستند إليه كل طرف لتقوية مواقفه وأسلوباً لتحقيق الأهداف الخاصة بكل منهما. وأياً كانت التأثيرات المتبادلة فإنها لم تصل إلى الحدود التي يضحى فيها أي منهما بمصالحه في سبيل مصلحة حليفه، إذ كانت المصلحة السياسية في الوصول إلى السلطة هي الهدف الأساسي على الرغم من أن وحدة المعارضة بينهما كانت تستظل بالعقيدة الشيعية.

فنحن نرى أنه لا بد عند دراسة العلاقات الشيعية-الفارسية من أن تكون من خلال دراسة التاريخ العربي- الفارسي في مختلف وجوهه السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية والنفسية، لأن دراستها من خلال منظار الانحياز السياسي ستكون غير مجدية، والسبب- كما نحسبه- هو أن تعقيدات العلاقات الشيعية- الفارسية هي ذاتها تعقيدات العلاقات المذهبية الإسلامية سواء على المستوى العربي الخالص، أو على مستوى مختلف الشعوب التي انخرطت في محورية المذهبية الإسلامية. فالمذهبية الدينية والمصالح السياسية بشكل عام وشامل هي السبب في الصراعات، وغيرها من العلاقات السلبية أو الإيجابية بين مذهبين أو بين شعبين هي النتيجة.

لكننا نرى، من جهة أخرى، أن هذه المسألة لا تلغي ما توصل إليه الفرس، حينما بنوا دولة فارسية تعتنق المذهب الشيعي الإثني عشري في العام ١٥٠٢م، وعملوا من خلالها على أن يستقطبوا جهود الشيعة في بلاد العرب، وأسست -تدعيماً لسلطتها السياسية- الحوزات العلمية، كمثّل ما حصل في مدينة قم الفارسية، وفيها استثمروا جهود العلماء الشيعة أينما كانوا، ونخرّج من صفوفها علماء وفقهاء.

# الباب الثاني

الشيعة في لبنان  
منذ العهد الأموي حتى الاستقلال

(٦٣٥ م - ١٩٤٣ م)



## تقديم

إن مسألة البحث عن تاريخ مذهب من المذاهب الدينية في لبنان تصطدم بعوائق وصعوبات جمة. تتعلق بعض هذه الصعوبات بالمنهج، وبعضها الآخر بعملية الفرز التاريخي للمعلومات إن وُجدت.

أما صعوبات المنهج فلها علاقة في خداع المعلومات لأن إمكانية التناقض موجودة بين ما هو مطلوب الوصول إليه من نتائج موضوعية وما هو حاصل في الواقع. وبمعنى أوضح وأدق فإن ما رسمناه طريقاً للوصول إلى النتائج محدد بالمنطق الوطني، بينما الواقع الذي نبحت فيه هو واقع مذهبي فتوي؛ والأمران محكومان بعدد من الجوانب المتناقضة؛ ولهذا فإذا لم يكن الفرز دقيقاً بينهما، وإذا لم تكن المسافات المتناقضة بينهما واضحة، فإن الوقوع في أخطاء وعثرات كثيرة مسألة واردة، وهذا ما يقودنا إلى نتائج مضللة.

مثل هذه الصعوبات المحتملة تلزم الباحث لأن يتنبه إلى أن تكون الحدود بينهما واضحة في ذهنه، وتوجب عليه أن يثير أسئلة قد تشكل تحذيراً له حتى لا تقوده خطاه، في أثناء البحث، إلى الوقوع في مغالطات تحيد به عن جادة الموضوعية.

يتميز تاريخ لبنان، السابق والمعاصر، بالتداخل الكبير بين المذهبي والوطني. فهل نستطيع أن نرسم حدوداً للمذهبي وحدوداً للوطني؟ وكيف؟

أين تبدأ حدود الوطني وأين تنتهي؟ وأين تبدأ حدود المذهبي وأين تنتهي؟ وهل يلتقي المذهبي والوطني، أم يفترقان؟ وهل يلتقيان عند جوامع مشتركة ويفترقان عند أخرى؟ وهل هناك إمكانية للجمع بينهما؟

قبل الوصول إلى نتائج محددة، لا بد أن تبقى هذه التساؤلات مقياساً تستند إليه خطوات البحث، لكي تكون منبهاً يحول دون الوقوع في تناقضات قد تؤثر على النتائج.

أما الصعوبات في عملية الفرز التاريخي للمعلومات، فإنها لن تكون يسيرة، لماذا؟ لأن تاريخ لبنان المكتوب هو تاريخ الطوائف فيه؛ وحيث إن تاريخ تلك الطوائف - ولا يزال - مشتركاً ومتداخلاً، ولأنها قد توزعت إلى مذاهب، وهذا ما يزيد العناء والحذر في البحث، فكيف سنواجه تلك الصعوبات والمحاذير حينما نقوم في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان؟

ليس تاريخ الشيعة في لبنان منفصلاً عن تاريخ البقعة الجغرافية التي عاشت عليها تلك الطائفة. ولهذا التاريخ علاقة بتاريخ الطوائف الأخرى التي عاشت هي أيضاً على هذه البقعة أو على البقاع الأخرى المجاورة لها؛ وهذه العلاقة نابعة من الحياة المشتركة للطائفة الشيعية مع غيرها من الطوائف على قاعدتي التوافق تارة أو الافتراق تارة أخرى، أي على

قاعدة العيش المشترك أو على قاعدة الصراع، بما يمثل هذا الاشتراك من عوامل التفاعل الإيجابي أو عوامل التنافر السلبي، وفي شتى مجالات الحياة من اجتماعية وفكرية واقتصادية. لهذا كان الباحث يلجأ إلى انتقاء الوقائع التاريخية الخاصة بتاريخ الشيعة بمعزل عن الوقائع الخاصة بالجماعات التي تشاركها السكن أو الجماعات المجاورة لها، ثم يقوم بدراستها دون الأخذ في الحسبان العلاقات المشتركة بين هذه وتلك، وهذا عمل مخوف بكثير من الصعوبات والمطبات.

إن غايتنا هي دراسة الشيعة بوصفها ظاهرة إجتماعية ودينية لم تزل مستمرة منذ ثلاثة عشر قرناً تقريباً. تأثرت بتاريخ المنطقة، وأثرت فيه أيضاً على الصعد الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية... وأصبحت هذه الظاهرة ثابتاً في التاريخ الإسلامي، وشكلت، أيضاً، ثابتاً في تاريخ لبنان. لهذا تنطلق دراستنا لها من زاوية تصورها محوراً يتفاعل مع الظواهر الأخرى المحيطة بها.

وحيث إن تاريخ الشيعة في لبنان لم يكن مستقلاً أو منفصلاً بوقائعه وأحداثه عما يحيط به، وحيث إن المؤرخين الشيعة أو غيرهم من المؤرخين لم يكتبوا كثيراً عن تلك الوقائع - وخاصة في العصر الوسيط - وإن ما كتب كان في إطار التاريخ العام للطوائف الأخرى، سواء كانت تلك الطوائف دينية أو سياسية، وجدنا أنه لا بد من فرز تاريخ الشيعة الخاص عن غيره من تلك التواريخ؛ وفي هذا ما فيه من صعوبات، وإنها ليست مستحيلة وإن كانت صعبة؛ لهذا نحسب أن المنهج في الفرز يوصلنا إلى ما نتوخاه من الوصول إلى بعض النتائج.

ليس تطبيق منهج الفصل بين تواريخ الطوائف الدينية المعروفة في لبنان مستحيلاً، لأن لكل طائفة سمات أساسية في تاريخها الخاص على الرغم من تعددية طوائفه، وعلى الرغم من التداخل الموجود بينها. تكوّنت الطوائف في لبنان في خلال تسعة قرون (٦٣٥م - ١٥١٦م)، وإن هذا "الزمن الطويل لم يساعد على إزالة التناقضات الطائفية، لذلك كان تاريخ لبنان الوسيط هو تواريخ طوائفه المختلفة... وكذلك فإن انحصار الطوائف في مناطق جغرافية خاصة بها، ساعد على تكوين مجتمعات خاصة" (١).

وسوف نقابلنا صعوبة أخرى اعترضت الباحثين، الذين عملوا في البحث عن تاريخ جبل عامل - المنطقة الأساسية للشيعة الإثني عشرية - ويقول محمد جابر آل صفا إن هذه الصعوبة جاءت من الحوادث الكثيرة التي تعرضت لها تلك المنطقة. وعلى الرغم من وجود كثير من العلماء والساسة ورجال الدين، لم يؤلف أحدهم أو يصنف تاريخاً لها؛ حتى إن علماء التاريخ الشيعة قد انصرفوا عنه إلى المؤلفات الدينية. وقد يكون غياب أي

(١) مكّي، محمد علي: م. س. ص: ٢٨١.



مؤلف تاريخي عن جبل عامل هو أن المؤلفات التي وضعت (إن كانت قد وضعت) لعبت بها أيدي الضياع وبددتها الحوادث، أو ربما تكون هناك أسباب أخرى<sup>(١)</sup>.

ولم يكن فقدان المصادر التاريخية يشكل الصعوبة الوحيدة، وإنما مصادر المعلومات الخارجية كانت مفقودة، أيضاً، لأن "لبنان الجنوبي بدروزه و شيعيه ظلّ بلداً مغموراً، فلم يسترع أنظار الرحالة الأوروبيين، ولم يسجل لنا أحد من أهله شيئاً عن الحياة فيه"<sup>(٢)</sup>.

إن تركيز اهتمام الباحثين عن تاريخ الشيعة في لبنان -وكما سنفعل نحن أيضاً- على تاريخ منطقة جبل عامل، بشكل خاص، يعود إلى كون سكانه "يدينون بالإسلام على مذهب الشيعة الإمامية، بينهم قسم قليل من المسلمين السنة في الثغور، وقسم من النصاري في الداخل. و سكانه عرب خلّص بنسبهم وعاداتهم، متحدّرون من عاملة بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان"<sup>(٣)</sup>.

وحيث إن بحثنا هذا يستند إلى التحليل التاريخي، ولا علاقة له بالتفاصيل سوى ما يفيد البحث؛ وحيث إن المؤرخين قد استندوا في كتابة تاريخ الشيعة في لبنان إلى تاريخ جبل عامل للأسباب التي ذُكرت سابقاً؛ فإننا بدورنا سنستند في بحثنا هذا إلى ما اتفق عليه أولئك من وقائع عامة أولاً، وإلى وقائع تاريخ الشيعة في جبل عامل بشكل أساسي ثانياً.

ولا بد من الإشارة، أيضاً، إلى أن الشيعة في تاريخ لبنان القديم والوسيط، كانوا متعددي الفرق: ( الإثني عشرية -الإسماعيلية -النصيرية -القرامطة ) وقد نفع في بعض الملاحظات من جراء هذه التداخلات بين الفرق من حيث الوقائع والتفاصيل التاريخية، إلا أن ذلك لن يعيق منهج البحث. و لكن ما ينطبق على التاريخين القديم والوسيط من حيث الغموض، فإنه يبدو أكثر وضوحاً في تاريخ لبنان الحديث.

من بعد أن حددنا منهج البحث القائم على الحذر من الوقوع في مطب التناقض بين ما هو وطني وما هو مذهبي، وعلى ضرورة فصل أو فرز تاريخ الطائفة الشيعية -كجزء من تاريخ لبنان المتعدد الطوائف- نرى أنه من المفيد أن نزوّد البحث بملاحق تاريخية إجمالية وموجزة لكي تساعد القارئ كلما وجد ذلك ضرورياً لربط نقطة ما في التاريخ الشيعي بما سبقها أو بما أعقبها من تاريخ لبنان العام.

إن الملاحق التاريخية التي يستطيع القارئ أن يعود إليها هي التالية:

- تقسيم تاريخ جبل عامل السياسي.

(١) آل صفاء، محمد جابر: تاريخ جبل عامل: دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٨١: ٥ د. ط: ص ١٥-٢٣.

-راجع، أيضاً، علي الزين: للبحث عن تاريخنا: م. ص: ص ١٣٤-١٣٨.

(٢) حسي، فيليب: لبنان في التاريخ: دار الثقافة: بيروت: ١٩٨٠: ١ ط: ص ٤٩٥.

(٣) آل صفاء، محمد جابر: م. ص: ص ٢٤.

- لبنان والسلطات الحاكمة في الدور القديم.
- خريطة التوزع الشيعي في لبنان، وتطورها منذ النشأة حتى القرن ١٥م.

واستكمالاً للمنهج الذي ستبعة في هذا البحث - منهج اعتماد قاعدة الانتماء الوطني والقومي - سنقسم الباب الثاني إلى فصلين، وهما:

الفصل الثالث: الشيعة و مرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي العربي.

الفصل الرابع: الشيعة في لبنان و مرحلة تمظهر النهضة القومية والوطنية.

## الفصل الثالث

# الشيعة في لبنان و مرحلة ما قبل تظاهر الفكر القومي العربي

(منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١م)

### تَهْدِيَة

إن المنطقة التي نتكلم عنها سُمِّيت في الكتب القديمة (جبل عامل)؛ أما في الكتب الحديثة فسميت (بلاد بشارة)؛ ودُعِيَتْ كذلك بجبل الخليل وجبل الجليل. ينقسم جبل عامل إلى قسمين: جنوبي وشمالي وبينهما نهر الليطاني. أما حدوده فمختلف عليها. لكنه - حسب ما جاء عند محمد جابر آل صفا، الذي صنَّف كتابه في الربع الأول من القرن ٢٠ م - كانت على الشكل التالي: "إنها تحد من نهر القرن بالقرب من ترشيحا وضواحي عكا جنوبي قرية الزيب من أعمال فلسطين، إلى النهر الأولي المعروف قديماً بنهر الفرائيس الفاصل بحراه بين مقاطعتي الشوف وجزين بالقرب من صيدا شمالاً، ومن شواطئ البحر المتوسط غرباً، إلى واحة الحولة والنميط إلى نهر العجر ووادي التيم شرقاً" (١).

أما بالنسبة إلى سكانه، فهم عرب خُلص بنسبهم ولغتهم وعاداتهم، متحدرون من عاملة بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، وهي قبيلة هاجرت من اليمن إلى أطراف الشام قبل الميلاد بثلاثمائة سنة على وجه التقريب بعد تدفق سيل العرم وإثر انهيار سد مأرب (٢).

إن إثبات عروبة سكان جبل عامل - كما اتفق عليه الباحثون - لم يمنع بعض المصادر في التاريخ العربي من أن يردّ الشيعة، في جبل عامل، إلى الأصل الفارسي؛ وقد تأثر الأب

(١) آل صفا، محمد جابر: م. س: ص ٢٤.

(٢) م. ن: ص ص ٢٤-٢٥.

لامنس **Lamens** ، في أبحاثه الأولى، بهذه المصادر؛ ولكنه تراجع عن اعتقاده السابق، وأثبت فيما بعد أن شيعة جبل عامل لا يرتبطون بالأصل الفارسي<sup>(١)</sup>.

أما التحديد الجغرافي لجبل عامل، فقد تعرّض لتعديلات أساسية بعد معاهدة سايكس-بيكو، التي عقدت في خلال الحرب العالمية الأولى بين فرنسا وإنجلترا في أيار من العام ١٩١٦م = ١٣٣٤هـ؛ وبعد معاهدة لوزان في العام ١٩٢٣م = ١٣٤١هـ، وقد اقتطعت مساحات أخرى من أراضيه بعد الاغتصاب الصهيوني لأرض فلسطين في العام ١٩٤٨م = ١٣٦٧هـ، وضُمَّت إلى الحدود الشمالية لأرض فلسطين المقتَصبة.

وفي الأحوال جميعها، وكما اتفق جميع من كتبوا عن تاريخ جبل عامل، فإن المصادر التاريخية لا تقدّم للباحت إلا شذرات قليلة عن عاملة وجبلها وسكانها وتاريخهم السياسي؛ أما التاريخ الخاص والداخلي لجبل عامل فهو تاريخ القرى والحوضر و تاريخ الأعيان البارزين في هذه المنطقة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) مكّي، د. محمد كاظم: الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: دار الأندلس: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢: ص ١٣-١٦.  
(٢) م. ن. : ص ١٨.

## I - المذهب الشيعي ينتقل إلى لبنان في العهد الأموي.

انتقل التشيع إلى جبل عامل على إثر علاقات محدودة ناجمة عن زيارات قام بها بعض الصحابة وكبار الشيعة للبنان كأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي الذي زار دمشق، ثم جاء إلى بيروت، وعلى هذا يكون التشيع قد قدم العهد في جبل عامل<sup>(١)</sup>.

وإن كان آخرون قد اتفقوا حول زمن النشأة، فإنهم اختلفوا حول الأشخاص والأسباب، وهكذا "تروي الأخبار أن معاوية جعل من لبنان الجنوبي منفى لأخصامه، ومن ذلك نفيه لأبي ذر الغفاري إلى الجنوب بسبب أفكار أبي ذر الغفاري الثورية الدينية المتطرفة"، ولهذا "يبدو من الأخبار والتقاليد الشيعية، أن الشيعة ظهرت في العهد الأموي في جنوب لبنان، فقد نُفي أبو ذر الغفاري إلى الجنوب في عهد معاوية، و كان تنقله الدائم ما بين ميس الجبل والصرفند"<sup>(٢)</sup>.

و استطراداً تبين بطلان ادعاء بعض المصادر التي ربطت العاملين بالأصل الفارسي، فإن ربط التشيع في جبل عامل مع حركة التشيع في إيران كان محاولة عقيمة؛ وحول هذا يثبت آدم ميمز أن التشيع في بلاد فارس جاء متأخراً عنه في الأمصار العربية، إذ أنه كان محصوراً - حسب ميمز - في الكوفة وسائر شبه الجزيرة العربية، بينما التشيع في جبل عامل - حسب محمد كاظم مكّي - كان قبل القرن الرابع الهجري<sup>(٣)</sup>.

إن اتفاق الباحثين على أن تاريخ نشأة التشيع في جبل عامل جاء مترافقاً مع العهد الأموي، وعلى أيدي أبي ذر الغفاري؛ وعلى الرغم من أنه نُفي بإرادة أموية، فإن مرحلة النشأة تلك لم تؤرّخ لأي عملٍ معاد قاده الشيعة في جبل عامل ضد الأمويين، وعلى العكس مما كان يحصل في الشام والعراق. وقد تكون الأسباب - كما نحسب - مرتبطة بطراوة العود عند شيعة جبل عامل أولاً، والجو العام في المقاطعات اللبنانية الذي لم يقف في وجه الأمويين ثانياً، حيث "كانت المناطق اللبنانية قد استكانت للحكم الأموي وارتاحت إليه، منذ أن وضع الوليد بن عبد الملك الحل الجذري لمشكلة الجراجمة، حلاً اقتصادياً وحرية دينية ومساواة اجتماعية بالمسلمين"<sup>(٤)</sup>.

(١) مروءة، علي: التشيع بين جبل عامل وإيران: رياض الريس للنشر: لندن: ١٩٨٧: د. ط: ص ١٣.

(٢) مكّي، محمد علي: م. س. ص ٣٤ و ٥٦. -راجع، أيضاً، محمد جابر آل صفا: م. س. ص ٢٣٣.

-راجع، أيضاً، علي الزين: للبحث عن تاريخنا: م. س. ص ٧٦-٧٩.

(٣) مكّي، د. محمد كاظم: م. س. ص ١٧.

(٤) مكّي، محمد علي: م. س. ص ٥٩.

## II - شيعة لبنان ينخرطون في الثورات ضد العباسيين.

من بعد أن استقرّ الوضع لصالح العباسيين لفتت أنظارهم نقطة الضعف في دولتهم المتمثلة بالجماعات المقيمة في الجرود اللبنانية، لهذا السبب عمد أبو جعفر المنصور إلى تشجيع القبائل العربية على الاستيطان في تلك الجبال.

كانت قبيلة التنوخيين هي القبيلة الأولى التي انتقلت إلى لبنان في العام ٧٦٣ م = ١٤٥ هـ. وقد أثبت الأمراء التنوخيون مقدرة وكفاءة، إذ أنهم هموا السواحل و الجبال المشرفة على بيروت من غارات الجراجمة في الجبل.

وهكذا بدأت في لبنان أول إمارة عربية إسلامية، هي الإمارة التنوخية، التي ظلت مستمرة حتى العهد العثماني. وقد عرف لبنان إلى جانب هذه الإمارة مقدمة الموارنة في الجبال الشمالية وكسروان، وابتدأت بذلك تظهر معالم الكيان الذاتي في لبنان.

ويبدو أن تشجيع الدولة العباسية قد دفع بجماعة ثانية من التنوخيين إلى الانتقال إلى لبنان، حيث استقرّت هذه الجماعة في قصر نَبَا في العام ٨٢٠ م = ٢٠٤ هـ. وبذلك أصبحت القبائل التنوخية مسيطرة على الساحل والجبل الأوسط والداخل<sup>(١)</sup>.

ولكن الدولة العباسية أخذت تواجه - منذ مطلع القرن ٩ م = القرن ٣ هـ - "أزمات خطيرة سياسية واجتماعية و دينية واقتصادية، كالصراع على منصب الخلافة، والصراع القومي الذي عُرف بالشعبوية، والصراع المذهبي بين السنة والشيعة، والصراع بين الأغنياء والفقراء"<sup>(٢)</sup>. واستمرت هذه الحال فأدّت إلى تمزّق الدولة العباسية إلى دويلات متناحرة.

أخذت مواجهة الدولة العباسية لهذه المتاعب تنعكس سلباً على مصالحها في لبنان، ولهذا السبب تفجّرت عدة ثورات ضدها، وكان أهمها ثورتي أبي العميطر والمبرقع. فأخذ الشيعة، في تلك المرحلة بالذات - مرحلة تفجر الثورات في وجه الدولة العباسية - جانب الثائرين؛ و هنا نفترض، استقراءً للأحداث التاريخية في لبنان، أن انخرط الشيعة في الأعمال المضادة للعباسيين بشكل بداية لتكوين الشخصية الشيعية في لبنان، وبداية لبناء ذاتها كطائفة طامحة لأن تلعب دوراً سياسياً، وليكن هذا الدور تحت قيادة الآخرين. وكان من أهم الثورات، التالية:

١- ثورة أبي العميطر: ادّعى، في العام ٨١١ م = ١٩٥ هـ، رجل يدعى أبو العميطر بأنه مهدي منتظر؛ فقاد ثورة ساندته فيها القبائل اليمنية؛ وقد ساندته، أيضاً، سكان المقاطعات

(١) م. ن. ص ٦٩-٧٠.

(٢) م. ن. ص ٧٨.

في جبل عامل و صيدا و البقاع. و يُظنُّ أن بعض سكان جبل عامل و وادي التيم - في تلك المرحلة - كانوا على مذهب التشيع، و لهذا مشوا معه في ثورته، لأن له انتساباً بالإمام علي بن أبي طالب<sup>(١)</sup>.

٢- **ثورة المبرقع:** وادَّعى، أيضاً، في العام ٨٤٠م = ٢٢٥هـ، رجل يدعى المبرقع بأنه الرجل المنتظر، و أعلن ثورته في ذلك العام، فساندته قبيلة عاملة في جنوب لبنان. وكان المبرقع يعتمد في ثورته على الفلاحين، و يُعتَقَد أن الفلاحين في الجنوب و البقاع لم يكونوا راضين عن سياسة العباسيين، لأن الضرائب كانت ترهقهم، و هذا ما يفسّر مساعدتهم لثورة المبرقع، و التي قامت بشكل أساسي على أكتافهم<sup>(٢)</sup>.

٣- **ثورة القرامطة:** بدأت طلائع القرامطة تصل إلى بلاد الشام، في العام ٩٠١ م = ٢٨٨هـ، و كان مقدّم القرامطة من بني تنوخ، و هو جهير بن محمد التنوخي؛ و لذلك ساندتهم تنوخيو وادي التيم في معاركهم. و بحسب محمد علي مكّي أنه يظهر من خلال التحالف بين تنوخيي وادي التيم و القرامطة أن الدعوة الشيعية كانت منتشرة في المناطق الجنوبية من لبنان، و لذلك ظهر التحالف بسرعة. و لكن لم تستمر دولة القرامطة طويلاً إذ قُضيَ عليها في العام ٩٠٥م = ٢٩٢هـ؛ لذلك لجأ القرامطة إلى المناطق الجبلية في غربي بلاد الشام، و منها لبنان في أعالي الشوف و كسروان؛ و هناك بنوا دولتهم في عين دارا و ترشيش و العبادية و عبيّه و المختارة و دير كوشه و زكريت.

و يعود السبب في القضاء على القرامطة بهذه السرعة إلى جملة من الخلافات كانت قد حصلت بين القرامطة و الدعوة الإسماعيليين شمال بلاد الشام أولاً، و خلافهم مع الدعوة الفاطمية ثانياً، و انهيار الطولونيين ثالثاً، مما سمح للمكتفي - الخليفة العباسي - أن يجهّز جيشاً يجتاح فيه بلاد الشام، و يقضي على دولة القرامطة في لبنان<sup>(٣)</sup>.

بعد استقرار الدعوة الفاطمية في المناطق الجبلية، استطاع الحمدانيون - في النصف الثاني من القرن ١٠م = ٤هـ - أن يؤسسوا دولتهم في حلب، و أسهموا في بثّ التشيع في الشمال؛ بينما أخذت القرمطية طريقها للانتشار في الجنوب، و بقيت منطقة بعلبك متأثرة بالسنة، و مرتبطة بالأخشيديين في دمشق<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن. : ص ٧١ و ٧٥.

(٢) م. ن. : ص ٧٢ و ٧٦.

(٣) م. ن. : ص ٨٢ و ٨٣.

(٤) م. ن. : ص ٨٥.

وحى ذلك الوقت، وتحديداً أوائل القرن ١١ م، كانت أحوال علماء جبل عامل تكاد تكون مجهولة<sup>(١)</sup>.

#### ٤- العهد الفاطمي: تعثر الشيعة في توحيد دويلاتهم: أصابت الفوضى

السياسية، في العهد الفاطمي، بلاد الشام و بعض المناطق اللبنانية في الداخل. أما المناطق الساحلية فقد ظلت بعيدة عن تأثير هذه الفوضى؛ و أسباب ذلك أن بعلبك والمناطق البقاعية القريبة من بلاد الشام كانت تتأثر بسياسة أمراء دمشق أكثر من المناطق الساحلية. و لهذا تفاوتت أوضاع المناطق اللبنانية، ونرى أن التوحيين قد ضعفت إمارتهم في خلال تلك الفترة، ووقع الانقسام بين أمرائهم مما أضعف كيانهم السياسي. وأما الجريحة في شمالي لبنان فقد خلدوا إلى السكينة، بينما انتشرت الدعوة الشيعية في معظم المناطق اللبنانية<sup>(٢)</sup>.

اصطدمت الدولة الفاطمية، التي تنتسب للمذهب الشيعي الإسماعيلي، بمعارضة طرفين شيعيين عندما أقدمت على التوسع في بلاد الشام ولبنان، وهما:

الأول: عندما حاول الفاطميون السيطرة على بلاد الشام بكاملها رفض الحمدانيون "الدخول في طاعتهم على الرغم من وحدة المذهب الشيعي الذي يجمع الفريقين، واضطرت الدولة الفاطمية إلى مهاجمة الحمدانيين، ولكن هؤلاء استنجدوا بالبيزنطيين مما أدى إلى التدخل البيزنطي"<sup>(٣)</sup>.

أما الثاني: فيعود إلى الصراع الذي حصل بين الفاطميين وإمارة صور التي أسسها ابن عقيل، في العام ١٠٤١م = ٤٣٢هـ، الذي استنجد بالسلالة الأتراك عندما حاول الفاطميون الضغط على صور، فساعدوه وفكوا الحصار عن المدينة ولكنه لم يقف موقف العداء منهم، بل كان موقفه هذا تعبيراً عن سياسة التوازن التي حاول اعتمادها بينهم وبين السلالة. ولكنه عندما خرج على هذه السياسة أضرب بمصالح الفاطميين، عندها عملوا إلى محاصرة المدينة واحتلوها و عينوا حاكماً فاطمياً عليها. وعندما حاول الحاكم الجديد أن يعود إلى حظيرة السلالة ثار أهالي صور ضده، وأعلنوا تمسكهم بشيعةهم، مما دفع الجيش الفاطمي لاحتلال صور مجدداً ونهب أموالها<sup>(٤)</sup>.

كانت تلك الحقبة التاريخية محطة لاختبار مدى تأثير المذهبية على العلاقات بين المذهبيين، وأعطت مؤشراً واضحاً على أن وحدة المذهب بين جماعتين لا تؤدي بالضرورة

(١) مروة، علي: م. س. : ص ١٣.

(٢) مكّي، محمد علي: م. س. : ص ٩٦.

(٣) م. س. : ص ٩١.

(٤) م. س. : ص ١٠٢-١٠٣.



إلى وحدة المواقف. وإذا كان العكس صحيحاً، فما معنى أن تكون دولة شيعية تمتلك مقومات إثبات وجودها وقوتها، ولكنها على الرغم من ذلك تُقابل من المنتمين إلى المذهب ذاته بعضيان ضد سيطرتها، كما وتمتنع عن مساندتها والانضمام إليها في وحدة سياسية ؟  
فما هي، إذاً، دوافع الالتقاء والافتراق بين جماعات المذهب الواحد ؟  
لا بد من إلقاء الضوء على الظروف التاريخية التي كانت سائدة، والتي حصلت فيها التناقضات والصراعات بين قوى المذهب الشيعي.

كانت عدة عوامل تميز تلك الحقبة التاريخية، ومنها:

- عدم استطاعة الخلفاء العباسيين أن يمسكوا بأطراف الدولة كلها.
- تشرذم الدولة العباسية إلى دويلات عديدة متنافرة قومياً ومذهبياً، متناحرة فيما بينها؛ ما أن تغيب إحداها حتى تحل مكانها دويلة أخرى.
- تشرذم الشيعة إلى فرق متنافرة، ومن أهمها: الإثني عشرية، والإسماعيلية التي تفرع عنها كل من القرمطية والإسماعيلية التزارية. . .

في أثناء النشأة الأولى لم يكن باستطاعة الشيعة أن يؤسسوا دولة تتميز بالشخصية الشيعية، و تشكل مشروعاً يقف على رجليه، لهذا اقتصر دورهم على مساندة هذه الثورة أو تلك؛ فإذا نجحت الثورة التي يساندونها لم ينلهم من النجاح سوى الاستقرار لمدة زمني محدود، وإذا لم تنجح يعودون إلى التوقع مجدداً بانتظار المستقبل. ولكن ماذا كان يخفى المستقبل؟ فهل يكون أفضل؟ وهل تتغير الأحوال إذا استطاعت دويلة شيعية أن تقف على رجليها ؟

كانت الدولة الحمدانية (٩٤٤-١٠٣٠م=٣٣٢-٣٩٣هـ) في حلب شيعية، وكانت الدولة الفاطمية (٩٠٩-١١٧١م=٢٩٦-٥٦٦هـ) في مصر و شمالي أفريقيا شيعية أيضاً، فكيف كانت العلاقات بينهما ؟

كانت المصلحة السياسية لأصحاب الدويلات تغلب على أية مصلحة أخرى؛ إذ كيف يقتتل طرفان ينتميان إلى مذهب ديني واحد ؟

لقد يكون السبب في اقتتالهما أنهما ينتميان إلى فرقتين مختلفتين في داخل المذهب الواحد. ولكن هل يجمع أي منهما مع طرف ثالث ينتمي إلى دين آخر أو إلى مذهب آخر أكثر مما يجمعهما ؟ وهل ما يجمع الحمداني مع البيزنطي أكثر مما يجمعه مع الفاطمي حتى يستجد به ضد الفاطمي ؟ لماذا لم يجتمع الحمداني الشيعي مع الفاطمي الشيعي ؟

لقد عانت الدويلة الحمدانية من عداء كل من البيزنطيين والفاطمين على حد سواء؛ ولم ينضم الحمدانيون إلى الفاطمين إلا هرباً من مكابدهم عداء الدولتين معاً<sup>(١)</sup>، ولو أنه توفر لهم ما يقوي صمودهم في وجه الدولتين معاً لما كانوا قد استسلموا للفاطمين.

(١) حقي، فليب: تاريخ العرب: دار غنطور: بيروت: ١٩٧٤: ط٥: ص ٥٣٢.

أعطت الأحداث التاريخية دلالة على أن روابط العقيدة المذهبية، وكذلك روابط العقيدة الدينية الواحدة، لم تكن رابطة وثيقة بين جماعتين تنتميان إلى دين واحد أو حتى مذهب واحد. فأَيُّ منهما لم تستطع أن تفرض عوامل الالتقاء بدل عوامل الصراع والافتراق بين الدويلات العباسية، التي ينتمي بعضها إلى المذهب الواحد؛ وكانت تتم الفرقة والتباعد بينها على الرغم من أن كلا منها كانت تقاتل وتبني نفسها باسم الدفاع عن العقيدة الإسلامية أو عن العقيدة المذهبية - الدينية. ولم يقتصر الأمر على هذا الحد وإنما كان أحد طرفي الصراع من ذوي المذهب الواحد أو من ذوي العقيدة الإسلامية الواحدة، يلجأ إلى طلب النجدة، أو إلى الاستقواء بطرف خارجي لا يرتبط وإياه بأواصر العقيدة الدينية، حتى ولا بروابط الجنس الواحد.

فهل لما حصل في التاريخ حول هذا الأمر من تفسير ديني؟ أم عرقي؟ أم عائلي؟ أم قومي؟ أم مصلحي؟ أم أن لذلك تفسيراً يتناول هذه العوامل مجتمعة؟

كل ما نستطيع أن نحكم به حتى الآن هو أن ظروف التجزئة والتنافر والافتراق كانت الظاهرة الأبرز بين الأفراء الإسلاميين على صعيد العلاقات السياسية أو على صعيد العلاقات الدينية؛ ولم نجد من خلال تلك الأحداث / الصراعات ما نستطيع أن نقول إنه كان للتجانس الديني أو المذهبي أو حتى القومي تأثير إيجابي على تغليب عوامل الوحدة على عوامل التشتت والفرقة. فإذا أسقطنا تلك العوامل فلن نجد دونهما إلا قوقعة سياسية محلية، أو طموحاً سياسياً محدوداً لفرد واحد شبق للسلطة أو لجماعة ضعيفة تخشى إذا ما ارتضت إذابة نفسها في كيان أكبر منها، حتى ولو كان ذلك الكيان من الجنس والعرق والدين والمذهب ذاته، أن تضيع مكتسباتها الفتوية.

بلغت الدولة العباسية - في تلك الحقبة التاريخية، حقبة الدويلات - أوج ضعفها؛ فبعد أن تمزقت إلى دويلات، أصبح الكثير منها بعيداً عن رقابة الدولة المركزية في بغداد، أو أنها تمردت على سلطة الخليفة ولم يعد يربطها به إلا الاعتراف به إسمياً لإضفاء الشرعية الإسلامية الشكلية على نفسها. وكان الدين الإسلامي، في الوقت ذاته، قد تشرذم إلى عشرات الفرق المتناحرة، فلا الدولة بقيت دولة الإسلام، ولا الإسلام بقي ديناً واحداً.

لم يبق من الدولة سوى رمز الخلافة الإسلامية، لا سيطرة فعلية لها لأن الدويلات كانت تمارس ما يتناسب مع مصالح المجموعات الحاكمة فيها، أو الأفراد الحاكمين؛ وكان العامل العرقي أحياناً والعامل المذهبي، أحياناً أخرى، يلعب الدور المؤثر في البناء السياسي لتلك الدويلات على شرط أن يؤمن المصلحة الفتوية للحاكمين.

استطاعت بعض الفرق المذهبية أن تؤسس لنفسها دويلات تمارس الحكم على طريقتها، سياسياً وعقائدياً إسلامياً؛ ولم تكن الدويلات، التي تنتمي إلى مذهب واحد، تطمح إلى توحيد دويلاتها، بل كانت مصالح الحاكمين أو من يمثلونهم هي المسيطرة. في ظل تلك الظروف راحت المجموعات المتقاربة في المذهب تتكوّن وتتسرّو في داخل مناطق خاصة بها في غرب بلاد الشام المعروف حالياً بلبنان؛ وكانت تلك الأسوار الجغرافية تمنعها في معظم الأحيان من أن تعقد روابط وعلاقات مع غيرها من الدويلات التي تجمعها معها العقائد المذهبية القرية جغرافياً منها أو البعيدة - إلا بما يتناسب مع مصالحها الفتوية الخاصة، فتعقد التحالفات أو تخوض الصراعات ضد بعضها البعض انطلاقاً من تلك المصالح.

ففي أواخر القرن ١١م = ٥ هـ، وقبل بدء الحملات الصليبية على المشرق الإسلامي، كان التوزع الطائفي في المقاطعات اللبنانية، كما يلي: "الشيعة في الجنوب و بعض البقاع وطرابلس والشمال ومنطقة جبيل وأقليات منهم في بقية المناطق. وكانت الدرزية في وادي التيم وبعض الشوف وفي الغرب والجن. وكانت السُنّة في بيروت وبلبك وصيدا. وكان المسيحيون في جبال طرابلس و في بعض الأقسام الجبلية الشمالية. وكانت النصرانية في وادي التيم وعكار"<sup>(١)</sup>.

على الرغم من وجود دولة عباسية مركزية إلا أنها لم تستطع أن تضبط حركة الأمصار التابعة لها، ومنها الحالة اللبنانية، واستمرت حالة التفكك الديني والسياسي في داخل الدولة العباسية إلى أن جاء الغزو الصليبي ليشكل أهم تجربة لاختبار مدى صلاحية منطق الدويلات المشتتة، ومنطق المذاهب الدينية المتعددة في مواجهة غزو خارجي يتحداها كلها. فكيف كانت نتائج مواجهة ذلك الغزو الذي ابتدأت أولى طلائعه منذ أواخر القرن ١١م ؟

(١) مكّي، محمد علي: م. س. : ١٠٥.

### III- في العهد الصليبي: الشيعة في لبنان والحماية الذاتية لوجودهم.

عانت الدولة العباسية من واقع التمزق: ضعفاً في الرقابة المركزية، وتفريخاً للدويلات. وكانت تلك الدويلات متنافرة، وغير عابئة بوحدة عقيدة: دينية كانت أم عرقية. فكانت كل واحدة منها تسعى إلى توسيع نفوذها، فلا ضير عندها من أن تسعى للاستقواء بقوى داخلية كانت أم خارجية لمواجهة اعتداءات الدويلات المجاورة لها. في ظل تلك الأجواء، ابتدأ الغزو الصليبي للشرق تحت شعار استعادة بيت المقدس. وكانت وجهة الغزو الأساسية بلاد الشام ولبنان وفلسطين. أما لبنان فكان خاضعاً للفاطميين والسلاجقة، وقد شهدت تلك الدويلتان نهايتهما في بداية الغزو الصليبي، وانتهى عهدهما بينما كانتا تتصارعان في معركة تخوضها كل منهما لإلغاء وجود الأخرى، وإذا لم يكن فعلى الأقل أن تحافظ كل منهما على وجودها ضد الإلغاء.

عندما ابتدأ الغزو الصليبي "لم يقدّر الحكام السلاجقة في بلاد الشام، ولا الحكام الفاطميون في مصر حقيقة الأهداف الصليبية وأخطارها. فقد عمد الفاطميون إلى الاتصال بالصليبيين أمام إنطاكية لمفاوضتهم على حرب السلاجقة واقتسام البلاد، فتكون بلاد الشام للصليبيين، وتكون فلسطين للفاطميين. وعدم التقدير هذا أفاد الصليبيين كثيراً إذ وفرّ عليهم التعرض لتجمع إسلامي كبير" (١).

وعلى الرغم من أن المستعلي بالله الفاطمي عرض على الصليبيين إعادة الكنائس التي شيدها المسيحيون، وأن يفتح أبواب المقدس للزوار شرط أن يدخلوها بدون سلاح، لم يستجب الصليبيون له، واستطاعوا إسقاط إنطاكية التي كانت تحت حكم السلاجقة في العام ١٠٩٨م = ٤٩١هـ، وإسقاط بيت المقدس في العام ١٠٩٩م، التي كانت تحت حكم الفاطميين (٢).

وعندما أخذت أهداف الصليبيين تتضح أكثر فأكثر، أخذ الفاطميون ينخرطون في القتال ضد الصليبيين؛ عندها أخذت مصر الفاطمية تزجُّ بقواها البحرية لمهاجمة الصليبيين؛ لكن تلك الهجمات لم تؤثر تأثيراً عميقاً في التطورات العسكرية والسياسية لأنها لم تكن منسقة مع حكام بلاد الشام "وربما أن عدم التنسيق كان ناجماً عن الخلاف المذهبي بين

(١) مكّي، محمد علي: م. س. ص ١١٠.

(٢) الحريري، سيد علي: الحروب الصليبية: دار التضامن: بيروت: ١٩٨٨: ط ١: ص ٣٩-٤٧.

الفاطميين الشيعة و الزنكيين السُّنَّة، خصوصاً بعد اضطهاد الشيعة في بلاد الشام على يد نور الدين زنكي" (١).

استمرَّت الصراعات السياسية، بأسبابها المذهبية، وأسباب التناقض في المصالح بين الدويلات، في تغذية عوامل الفرقة والتشتت على حساب الوحدة المطلوبة في مواجهة الغزو الصليبي (٢). ولهذا كانت الدويلات تتغير، أما التناحر فهو مستمر، ولكنه، في كل مرة، كان يأخذ أشكالاً جديدة وأدوات جديدة. أما التحالفات فلم تكن مستقرة أو ثابتة بين الأطراف ولكن جامعها المشترك كان المصالح الخاصة لتلك الأطراف. كانت نتائج تلك التحالفات، ذات الأفق الضيق، سلبية لأنها كانت لغير صالح الوحدة الدينية ولا المذهبية ولا حتى لصالح وحدة الجماعة بالمفهوم القومي بحدوده الدنيا، كما كان يُنظر إليها في ذلك العصر، مع أن نوى الانتماء القومي كانت بارزة في وجدان الجماعات المتعددة. كانت تلك النوى قائمة على أساس وحدة المشاعر النفسية والاجتماعية، وكذلك على وحدة المشاعر الإسلامية، التي وإن لم تنتج وحدة عملية تستطيع الوقوف في وجه الغزو الصليبي، فإنها على الأقل كانت عاملاً من عوامل الاستمرار في مقاومة ذلك الغزو.

على صورة الوضع العام في الدولة العباسية، كان الوضع في غرب بلاد الشام، وهو المعروف -حالياً- بלבnan، خاضعاً لحكم الدويلات؛ فكانت ما أن تزول دولة حتى تفسح الساحة لقيام دولة أخرى.

خضع لبنان لحكم العديد من الدويلات في أثناء مراحل الغزو الصليبي. فبعد اندثار دولة السلاجقة، التي لم تستطع مع الفاطميين مواجهة الصليبيين بشكل موحد، نشأت دويلات أخرى؛ فما هي تلك الدويلات، وكيف كانت تواجه الصليبيين؟ وكيف كان وضع الشيعة - بجميع فرقهم المعروفة، في ذلك الوقت، في لبنان - من إثني عشرية وإسماعيلية ونصيرية؟

## ١ - الأتابكة الأتراك (١١٠٤ - ١١٥٤م = ٤٩٧ - ٥٥٤هـ):

عرفت دولة الأتابكة نوعاً محدوداً من التنسيق بينهم وبين الفاطميين؛ وقطفت مدينة صور، التي يسكنها الشيعة، ثمار ذلك التنسيق ولكن لفترة محدودة. كانت صور خاضعة لخلفاء مصر الفاطميين. وعندما تعرضت للحصار الصليبي طلبت العون من أتابك طغتكين -صاحب دمشق- فلبى نداء النجدة بمعرفة من الفاطميين و برضى منهم. وعندما تدخل الأسطول الفاطمي لحمايتها امتنعت على الصليبيين لمدة عشر سنوات؛ ولكن عندما تخلف

(١) مكّي، محمد علي: م. س: ص ١١٠.

(٢) الحريري، سيد علي: م. س: ص ٤٥.

السلاجقة و الفاطميون عن مساعدتها استطاع الصليبيون إسقاطها في العام ١١٢٤م  
= ٥١٨ هـ<sup>(١)</sup>.

و من جهة أخرى حكمت الأتابكة و الشيعة الإسماعيلية علاقات سلبية، وكان من أهم أسبابها أنه - في أوائل القرن ١٢م = ٦ هـ - هرب الإسماعيليون من العراق إلى دمشق، التي كانت تحت ظل حكم الأتابكة، فأواهم أميرها طغتكين. ويبدو أنهم حاولوا مساعدة الصليبيين على احتلال دمشق شرط أن يسلموهم مدينة صور لتكون مركز إمارة لهم، لهذا قام تاج الملوك بوري بملاحقتهم و تصفيتهم " وأدت الاضطهادات المتواصلة للإسماعيليين و الشيعة النصيرية إلى احتماء هؤلاء بالمناطق الجبلية تحت السيطرة الصليبية، وأصبح بين الفريقين تحالف و مساعدة لمدة طويلة<sup>(٢)</sup>.

ويُذكر أن الإسماعيليين سلّموا بانياس إلى الصليبيين، وانتقلوا إلى البلاد التي يسيطر عليها الصليبيون، وذلك خوفاً من ردات فعل السكان في بلاد الشام بسبب تعاونهم مع الغزو الصليبي<sup>(٣)</sup>.

## ٢- الدولة الزنكية (١١٥٤-١١٧٤م = ٥٤٨-٥٦٩ هـ):

بعد قيام الدولة الزنكية على أنقاض دولة الأتابكة، في النصف الثاني من القرن ١٢م، حاول نور الدين زنكي - السني المؤيد للدولة العباسية - أن يوحد البلاد دينياً وسياسياً، لكنه وجد "أن البلاد مليئة بفرق الشيعة المختلفة كالإسماعيليين والجعفرين والنصيريين وغيرهم، وإن هؤلاء بسكوهم أو بتفاهمهم مع الصليبيين يشكلون نقطة ضعف في بناء دولته، لذلك عمد إلى ملاحقتهم للقضاء عليهم. وقد سببت هذه الملاحقة عداً شديداً بين الفريقين"<sup>(٤)</sup>.

تعود أسباب هذا العدا إلى "أن الفرق الشيعة المختلفة وجدت نفسها في لبنان وبلاد الشام تشكل أكثرية السكان، منذ السيطرة الفاطمية والحمدانية، وانت قد بدأت بتكوين الإمارات الشيعة في طرابلس وصور وحمص وسلمية و حلب حيث تعرّضت للهجمات التركية السلجوقية، التي حاولت القضاء على حركة التشيع في المنطقة؛ فلما جاء الصليبيون شعرت الفرق الشيعة بأن الضغوط عليها قد خفت؛ كما أن الصليبيين لم يكن قصدهم القيام بدعوة تبشيرية مسيحية، بل تركوا للطوائف الدينية المختلفة حرية المعتقد والتصرف؛ لذلك نشأ بين الصليبيين والفرق الشيعة تعاون و صداقة طيلة إقامة الصليبيين في الشرق ". ولما قامت الدولة الزنكية أخذت " تبطل الشعائر الشيعة وتلاحق

(١) م . ن . ص : ص ٦١-٦٢.

(٢) مكّي، محمد علي: م . س : ص ١٤١.

(٣) الحرييري، سيد علي: م . س : ص ٦٦-٦٧.

(٤) مكّي، محمد علي: م . س : ص ١٥٠.

التمسكين بها (إبطال الآذان الشيعي) ابتداءً بحلب حتى المناطق الداخلية من لبنان وذلك بقصد توحيد المسلمين في وجه الصليبيين<sup>(١)</sup>.

أما المسلمون الشيعة في جبل عامل "فلم يكونوا على وفاق مع نور الدين، بسبب ما أصاب الشيعة على يده في حلب ودمشق وبقية المناطق السورية من اضطهاد، لذلك مالوا إلى الجانب الصليبي... على الرغم من أن الشيعة كانوا على أتم وفاق مع طغتكين وحلفائه في دمشق في السابق، وحاربوا الصليبيين معه"<sup>(٢)</sup>. و في هذا إشارة إلى تنسيق الفاطميين مع الأتابكة لحماية مدينة صور من الغزو الصليبي قبل سقوطها في العام ١١٢٤م.

على الرغم من التعاطف الوجداني الذي أظهره شيعة جبل عامل تجاه ما أصاب شيعة بلاد الشام من اضطهاد على يد الزنكيين، فإن العلاقات بين الدويلات أو التجمعات الشيعية كانت غير ثابتة، وهذا ما يزيد من دلائل الغموض في الأسباب التي كانت تدفعها إلى التلاقي أو التنافر فيما بينها، باستثناء تلك التي ترجّح، كما نحسب، تغليب المصالح القنوية الخاصة لهذه أو تلك من الدويلات، ذات الانتماء المذهبي الواحد، على أي انتماء آخر.

شهدت تلك الحقبة التاريخية - كما مرّ معنا سابقاً<sup>(٣)</sup> - هرباً للشيعة الإسماعيلية من حاضرة الحكم العباسي في بغداد إلى دمشق للاحتماء في ظل دويلة الأتابكة الذين قاموا بإيوائهم في بداية الأمر، إلى أن رفعوا الحماية عنهم من بعد أن سعوا لبناء دولة خاصة بهم بالتعاون مع الصليبيين.

لم تكن حماية دولة الأتابكة للإسماعيليين سوى بسبب من معارضتهم للدولة العباسية، وذلك لكي يدعّموا موقع دولتهم في وجه الدولة المركزية؛ وكانت ملاحظتهم للشيعة الإسماعيلية بعد أن تعاونوا مع الصليبيين تنطلق من موقع الدفاع عن كيانهم الخاص الذي قد يتعرّض للخطر. لهذا السبب لم يكن موقف الأتابكة، في حمايتهم للشيعة، يصب في موقع الدفاع عن المذهب السني الذي يربطهم مع الدولة العباسية، وإنما كان يتعارض معه. كما أن الموقف الشيعي، بالتعاون مع الصليبيين، لم يكن يصبّ في دائرة الدفاع عن أبناء الدين الواحد ولا أبناء الأرض الواحدة. وإنما كانت المصلحة القنوية تشكل المبدأ الأساس الذي استند إليه كل من الأتابكة السنيين و الشيعة الإسماعيليين في تحالفهم مع بعضهم البعض أو مع قوى أخرى لا تربطهم بها أية علاقات دينية أو قومية.

(١) م. ن. ص ١٥٠.

(٢) م. ن. ص ١٥٣.

(٣) راجع دولة الأتابكة في هذا الفصل.

إن فرقة الشيعة الإسماعيلية، في العراق، تعرضت للاضطهاد السني؛ فلجأت إلى بلاد الشام و هناك منحها الأتابكة السنة حمايتهم لتقوية أنفسهم في مواجهة الدولة المركزية في بغداد، ولما استقر بهم المقام حلموا ببناء دولة شيعية إسماعيلية مستقلة في بلاد الشام، فتعرضوا لاضطهاد الأتابكة السنة بعد خروجهم عن الهدف الذي من أجله منحوا الحماية؛ وقادهم الاضطهاد إلى المزيد من الإنزلاق باتجاه التعاون مع الصليبيين.

كان طموح الإسماعيليين في بناء دولة مستقلة، بمساعدة عدو خارجي عملاً يتنافى مع مصلحة الوحدة الدينية ووحدة الأرض القومية؛ ولكن هل كان المنطق الحدودي سائداً آنذاك ؟

لم يكن استقواء العباسيين بالعنصر الفارسي لإسقاط الدولة الأموية، ثم بالعنصر التركي لمقاومة طغیان العنصر الفارسي، يصب في مصلحة وحدة الخلافة الإسلامية ولا حتى في مصلحة وحدة المسلمين، فالتشرذم المذهبي كان يمنع تلك الوحدة. و لم يكن يَصْبُ في مصلحة الوحدة القومية لأن تدخل القوميات الأخرى في شؤون السلطة قد ساعد، أيضاً، إلى جانب العامل المذهبي، على تشرذمها إلى دويلات.

إن الاتجاهات المذهبية الدينية و القومية العنصرية، ذات الأهداف السياسية، لم تخدم أي من الوجدتين: الدينية - الإسلامية، أو القومية العربية. و هي لم تخدم، أيضاً، بناء دولة أممية إسلامية تلغى فيها الفوارق العنصرية والمذهبية. وإنما كان الواقع المهيمن هو واقع التشتت والانفصال. و قد استفاد منه كثير من الأشخاص الشبقيين للسلطة، أو الجماعات الطامحة لتحقيق اتجاهاتها المذهبية- الطائفية- السياسية، أو لتحقيق بعض من أحلامها القومية-العنصرية.

لن يكون تقييمنا لتلك المرحلة على قاعدة ما يجب أن يكون، وإنما على أساس ما كان كائناً. وما كان كائناً، حينذاك، هو سيادة المنطق والنهج المذهبيين على مستوى الدين، والنهج التفتيتي والتقسيمي على المستوى القومي. أخذت سيادة هذا النهج تشق طريقها، منذ أن كثرت المذاهب واختلطت القوميات المتعددة لتسمح - في ظل مبدأ المساواة بين القوميات في الإسلام- لكل ذي حلم عنصري أن يحقق أحلامه بما تيسر من سلطة أو جزء منها.

لن نقف في موقع من يحاكم المعايير الفكرية، التي قادت إلى ذلك الوضع السيء في تلك المرحلة، بل لأن الوضع كان على درجة من السوء لا يجوز لمن يريد أن يستفيد من تجارب التاريخ أن يمر عليه من دون أن يستخلص دروساً يستفيد منها في سبيل بناء المستقبل.



إن سيادة عصر التعصب والتعصير، الذي ما زلنا نعاني من سلبياته حتى اليوم، كانت تعيش على حساب وحدة الانتماء الديني ووحدة الانتماء القومي. وإن النتائج السلبية لسيادة المنطق السياسي الضيق المحدود، الذي يقود دائماً إلى دوامة مستمرة من الصراع، كانت تتراكم مثل كرة من الثلج تضيق فيها رقعة المنطق بين الفعل وردة الفعل.

استمر المسلمون، بفرقهم ومذاهبهم المتعددة، وبتياراتهم القومية غير المتجانسة، في صراع داخلي مستمر، السبب الذي دفع بالشيعة في جبل عامل إلى إعطاء الأولوية في اهتماماتهم للتفتيش عن وسائل الحماية لأنفسهم. ففي الربع الأخير من القرن ١٢م شهدت المقاطعات اللبنانية وفقاً ملحوظاً بين المسلمين و النصارى، ولم يظهر بينهم أي اختلاف على الرغم من احتدام الحروب بين المسلمين و الصليبيين، فلم تتأثر كل من الطائفتين: الإسلامية و المسيحية بالصراع الحاصل<sup>(١)</sup>.

إن هذا الوفاق - و بشكل أدق - إن عدم تأثر مشاعر المسيحيين و المسلمين بما كان يجري من صراع بين الدويلات الإسلامية والقوات الصليبية المسيحية، يدل على أن الشعور الإنساني لا يعد الدين حاجة غريزية فطرية، وإنما اعتناقه ليس إلا بدافع تنظيم حياة المجتمع، وبما يحافظ على مصالحه ويؤمن له السعادة الأفضل.

لقد استمرت المواجهة بين الصليبيين والمسلمين، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع هذا التحدي أن يلغي مظاهر التفتت و التجزئة؛ فاستمر توالد الدويلات. وأما إذا ساد منطق الوحدة، أحياناً، فإنه سرعان ما كان يخبو بفعل غلبة عوامل التشتت المذهبية والعنصرية في ظل غياب المبادئ الوحدوية الواضحة، وبحيث كانت العوامل ذات المنبع الداخلي تعمل على إضعاف عوامل التماسك في مواجهة العدوان الخارجي. ولهذا السبب أصاب الضعف الدولة الزنكية بعد موت نور الدين زنكي - صاحب الاتجاه التوحيدي - فجاء موته ضربة للمشاريع التوحيدية التي حلم بها<sup>(٢)</sup>. و بعد موته دب الخلاف بين أركان الدولة الزنكية، كي يظهر صلاح الدين الأيوبي في الربع الأخير من القرن ١٢م.

### ٣- صلاح الدين الأيوبي (١١٧٤-١١٩٣م = ٥٦٩-٥٨٩هـ) :

واجه أمراء الزنكية صلاح الدين الأيوبي بحلف عقوده مع الصليبيين وقادة الباطنية (الحشاشون في بلاد العلويين)<sup>(٣)</sup>. وقام الزنكيون مع قوى أخرى في مصر باستدعاء الإفرنج من ساحل الشام وجزيرة صقلية إلى مصر ليملكوها ويعيدوا الدولة الفاطمية<sup>(٤)</sup>.

(١) مكى، محمد علي: م. س : ص ١٧١.

(٢) م. س : ص ١٦٤.

(٣) م. س : ص ١٦٧.

(٤) الحبري، سيد علي: م. س : ص ١١٩.

وعلى الرغم من الطموحات التوحيدية التي مثلها صلاح الدين الأيوبي، وعلى الرغم من الانتصارات الكبرى التي حققها ضد الصليبيين، كانت مرحلة حكم الأيوبيين لجزء من لبنان - من العام ١١٧٥م = ٥٧٠هـ إلى العام ١٢٥٨م = ٦٥٦هـ - كثيرة الاضطراب، بسبب الصراع الأيوبي-الأيوبي (حكام دمشق وحكام مصر) وصراع الصليبيين فيما بينهم (صراع الفرنجة مع الصليبية، وصراع البنادقة مع الجنوبيين) <sup>(١)</sup>.

لم تدع فترة الاضطرابات السكان في لبنان يطمئنون لحماية الأيوبيين، وجعلتهم يفتقدون الشعور الدولة الأيوبية في الحكم للصالح العام. ولذلك فضل المسلمون في جنوب لبنان، في بعض الحالات "التعامل مع الصليبيين طمعاً في الاستقرار على التعامل مع الأيوبيين المسبب للتدمير والخراب وانعدام الحماية" <sup>(٢)</sup>.

و عندما انتهت الحروب الصليبية بالانكفاء، كانت الدولة الأيوبية تشهد آخر أيامها (١١٩٣-١٢٦٠م = ٥٨٩-٦٥٨هـ)؛ حينئذ "تحوّلت الجاليات الصليبية إلى مذهب المنطقة المتواجدة فيها، حماية لأنفسهم. فالجاليات الصليبية في الجنوب تحولت إلى مذهب الشيعة المسيطرة هناك، و مع الوقت استعربوا وتشيعوا وذابوا في بوتقة الإقليم على الرغم من بقاء ملامح السحنة الأوروبية" <sup>(٣)</sup>. وتحولت الجاليات في الشمال؛ أيضاً، إلى المذهب الماروني المسيحي؛ وفي عكار إلى المذهب النصيري؛ وهذا ما حصل مع الدروز أيضاً.

قد تكون حالة عدم العداء بين الشيعة والعهد الصليبي، خاصة في منطقة كسروان، سبباً في تكاثر الشيعة في لبنان؛ و التي أُنصفت "بزعة استقلالية نتيجة لطابعها الجبلي ولاختلافها المذهبي عما يجاورها في الجنوب من تمركز تنوخي-درزي، وعما يجاورها في الساحل من تجمع صليبي، وعما يجاورها في البقاع من تكتل إسلامي سني" <sup>(٤)</sup>.

أما وقد تخلص لبنان و بلاد الشام و فلسطين من ضغوط الغزو الصليبي، في العام ١٢٦٠م، وأصاب الصليبيين ما أصابهم، فقد خضعت تلك المنطقة، بشكل عام و لبنان بشكل خاص، إلى سلطة المماليك. لهذا و بعد أن انتهى التدخل الأجنبي، هل أحدث هذا التحول التاريخي العام تحولاً في مجريات الأمور على الساحة اللبنانية؟ وكيف كانت انعكاسات تلك المرحلة على وضع الشيعة في لبنان؟

(١) مكّي، محمد علي: م. س. ص ١٩٦.

(٢) م. س. ص ١٩٧.

(٣) م. س. ص ٢٠٧.

(٤) م. س. ص ٢١٨.

## IV-العهد المملوكي وتصفية الحساب مع الشيعة

(١٢٦٠-١٥١٦م=٦٥٨-٩٢٢هـ)

امتدَّ عصر المماليك: البحريين والبرجيين، في لبنان لأكثر من قرنين ونصف القرن. جاء ذلك بعد انتهاء الحروب الصليبية التي تركت آثاراً سلبية أسهمت في استمرار حال التمزق في لبنان والمنطقة. وكانت استمالة بعض القوى، كالشيعة مثلاً، إلى مهادنة الصليبيين في أثناء احتلالهم لبنان قد أوغرت "صدر المماليك بالحقّد على بعض الطوائف الإسلامية وخاصة الشيعة، الذين لم يشتركوا في محاربة الصليبيين اشتراكاً كاملاً" <sup>(١)</sup>: مثل موقف الإسماعيلية في عهد طغتكين؛ وموقف الفاطميين في تعاونهم مع الصليبيين في وجه صلاح الدين. أما الشيعة - وخاصة شيعة كسروان، فقد تردّدوا في الخضوع الكامل لسلطة المماليك حينما سيطروا على لبنان <sup>(٢)</sup>.

لكن منطق أمراء الدويلات استمر على النهج ذاته، وحالة التنافس الفئوي الضيقة بقيت ذات نفوذ وتأثير في الاتجاه السياسي لأمرء الدويلات. لهذا السبب عمل التنوخيون "على تحريض المماليك ضد الكسروانيين طمعاً بالسيطرة الإقطاعية عليهم، وبسبب الخلاف المذهبي بين الفريقين" <sup>(٣)</sup>.

أما المماليك فقد استلموا السلطة في ظل الأجواء السائدة التي كانت اتجاهاتها تتمثل بالموقف السلمي من الشيعة، واستمرار حترقات أمرء الدويلات؛ وقد شكّلت أجواء الانقسام والتفتت استمراراً للنهج الذي كان سائداً قبل وفي أثناء الحملات الصليبية. ولقد تميز عهد المماليك بمسألتين بارزتين: السياسة الدينية تجاه المذاهب الإسلامية غير السنية، والنظام الإقطاعي الجديد.

### ١- السياسة الدينية واضطهاد الشيعة:

سار المماليك على خطى نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي في العمل على توحيد المذاهب الإسلامية السنية المعروفة. واستخدموا، لتحقيق ذلك الهدف، الضغط والإرهاب والتنكيل، أحياناً، باتباع المذاهب الإسلامية الأخرى. كان ذلك "لأن بعض هذه الفرق الإسلامية أعانت العدو وهادته. وقد قتل المماليك من الإسماعيلية والنصيرية

(١) مكّي، محمد علي: م. س. ص: ٢١١.

(٢) م. س. ص: ٢١٩.

(٣) م. س. ص: ٢١٩.

والشيعة عدداً كبيراً. ويبدو أنهم كانوا أشداء أقوياء، وإن عددهم كان كبيراً في أنحاء سورية، وقد هرب من الشيعة جماعات والتجأت إلى جبال لبنان والبقاع، ذلك أن المماليك كانوا يرون في الشيعة خطراً سياسياً عليهم<sup>(١)</sup>.

لقد تميز " المماليك عن غيرهم بمزيد من التشدد في محاربة المذاهب الإسلامية غير السنية، فقد أمر السلطان ظاهر بيبرس، في العام ١٢٦٧م = ٦٦٥هـ، باتباع المذاهب السنية الأربعة وتحريم ما عداها؛ فإذا كان هناك من يريد الدس على شخص رماه بالتشيع، فكانت السلطة تلجأ لمصادرة أملاكه، ومن ثم تنهال عليه العقوبات والإهانات حتى يُظهر التوبة من الرفض...<sup>(٢)</sup>. ففي ممارستهم الاضطهاد ضد الشيعة، استخدم المماليك أسلوب الحملات العسكرية وسلاح الفتوى الدينية.

فبالنسبة للحملات العسكرية فقد قاد المماليك أربع حملات ضد كسروان منذ العام ١٢٩١م = ٦٩٠هـ حتى العام ١٣٠٥م = ٧٠٤هـ، استطاعوا فيها أن يسيطروا على تلك المنطقة<sup>(٣)</sup>.

وأما الفتوى الدينية، فقد أصدر ابن تيمية فتوى يهدر فيها دماء الشيعة الكسروانيين وهدم بيوتهم وحرق أشجارهم. لهذه الأسباب: مذابح كسروان وفتوى ابن تيمية، إضطر الشيعة "إلى اعتماد التقية والتظاهر باعتناق المذهب الشافعي طيلة القرن ١٤م = ٨هـ. لذلك لم يسجل التاريخ بعد الحملات الكسروانية أي وجود شيعي في لبنان لأن فتوى ابن تيمية كانت لهم بالمرصاد، وكانت النتيجة الكبرى لتفريغ كسروان من سكانها الشيعة، أن بدأت الهجرة المارونية إليه بتشجيع من أصحاب الاقطاع الكسرواني، وعلى رأسهم العائلات التركمانية من بني عساف<sup>(٤)</sup>. ولذا فقد عرفت تلك المرحلة -القرن ١٤م- مزيداً من التعصب ضد كل ما هو على غير مذاهب السنة الأربعة المعروفة<sup>(٥)</sup>.

بعد استقرار أوضاع لبنان في العصر المملوكي - في النصف الأول من القرن ١٤م = ٨هـ - أخذت مقدمة غامضة تظهر في جزين، فكانت نواة لنهضة شيعية كبيرة فيما بعد<sup>(٦)</sup>. وقد برز في جزين العالم الديني شمس الدين الجزيني؛ وكانت جزين تُعدُّ مركزاً مهماً للتجمع الشيعي المستتر بالشافعية في خلال القرن ١٤م.

(١) حقي، فيليب: م. س. ص ٣٩٧.

(٢) مكّي، محمد علي: م. س. ص ٢١٧-٢١٨.

(٣) الصلبي، كمال: منطلق تاريخ لبنان: بيروت: ١٩٧٩: ط ١: ص ١٣٤-١٣٧.

(٤) مكّي، محمد علي: م. س. ص ٢١٨-٢٣٠.

(٥) م. ن. ص ٢٤٨.

(٦) م. ن. ص ٢٤٨.

لقد عمل الجزيني على " قيادة الشيعة، وإعادة المذهب، ومحاربة المعتقدات والبدع، التي سببها التروح النصيري إلى الجنوب. واضطُرَّ إلى مقاتلة الخارجين على المذهب ". وقاد هذا العالم حركة شيعة، في العام ١٣٨٣م=٧٨٥هـ، ففشلت، وكان لفشلها أسباب ونتائج:

- فمرد أسباب فشلها انصراف شيعة بيروت والسواحل إلى مذاهب أهل السنة، وتأثير المعتقدات النصيرية.

- ومن نتائج فشلها أنها أدت إلى زوال القيادة الدينية فيها، إذ انتقلت الزعامة الشيعية إلى الجنوب، وهناك برز الإقطاعيون، وعلى رأسهم ابن بشاره<sup>(١)</sup>.

كانت تلك النتائج نقطة تحول في تاريخ الشيعة في لبنان، وتحديدًا في جنوبه، إذ بدأ الشيعة في الانتقال من مرحلة التبشير الديني والأمل في بناء كيان سياسي مستقل واضح الأبعاد، ومن تجاوز مرحلة المطاردة والاضطهاد، إلى مرحلة جديدة كانت حدودها بداية التمهيد السياسي في ظل النظام الإقطاعي الذي أخذ يسلك طريقاً أكثر تحديداً ومركزاً في العهد المملوكي.

## ٢- الممالك يطبقون خطأً جديداً في السياسة الإقطاعية:

إن كل الأنظمة الإقطاعية تحسب الفلاح عبداً يأمر بمشيئة أسياده، فهو يعمل في القرية كل الحياة؛ وإذا خالف القاعدة، فعلى السلطات أن تعيده إلى سيده، ولسيده الحق في أن يأمر بجلده أو بسجنه أو حتى بقتله. ولا يحق للعبد أن يشكو سيده إلى السلطات العليا لأنه لا حق لأحد أن يتدخل بين العبد وسيده، وإنما يحق للسيد أن يطلب من السلطات معاقبة عبيده إذا شاء، أو إذا شعر بالحاجة إلى ذلك<sup>(٢)</sup>.

منذ العام ١٠٩٦م=٤٨٩هـ-تاريخ بدء الغزو الصليبي- حاول الصليبيون أن ينقلوا النظام الإقطاعي إلى بلادنا، ولكنهم لم يتمكنوا من تطبيقه كما هو في أوروبا بفعل المبادئ الإسلامية المناقضة لمبدأ الإقطاع. ولكن التيارات الاجتماعية الدخيلة، في مرحلة ضعف الدولة العباسية، أخذت تضغط باتجاه تقليص الفكر الإسلامي وإحلال الفكر الإقطاعي محله؛ وعلى الرغم من ذلك اتخذ الإقطاع المستورد من الغرب، بتأثير من الأفكار الإسلامية، شكلاً مختلفاً عن الذي اتخذ في البلدان الأوروبية<sup>(٣)</sup>.

(١) م. ن. ص ص ٢٥٣-٢٦٨.

(٢) بولياك، أ. ن. : الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان: دار المكشوف: بيروت: ١٩٤٨: ط ١: ص ص ١٧٣-١٧٦ (تعريب عاطف كرم).

(٣) سويد، د. ياسين: التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارة (ج ١): المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨٠: ط ١: ص ٦٤.

لم يكن النظام الإقطاعي الإسلامي، في العصرين المملوكي والعثماني، وراثياً؛ ولهذا أعطي صاحب الإقطاع حق الجباية لمدة محددة من الزمن أقصاها مدى الحياة، مما جعل الإقطاع الواحد ينتقل بين أيدي كثيرة، ولكنه بقي مباشرة تحت سيطرة السلطة المركزية. ولأسباب جغرافية وعسكرية، لم يطبق هذا النظام على الدروز في لبنان وغيرهم من الفئات التي سكنت المناطق الجبلية، فاحتفظوا بتقاليدهم الإقطاعية الخاصة بهم؛ وكانوا يتوارثون الاقطاعات داخل العائلة الواحدة؛ وكان ذلك يتم برضى دولة المماليك، ولم يعمل العثمانيون على تغيير هذه الأوضاع في تلك المناطق<sup>(١)</sup>.

إنطلق المماليك في تنظيم الإقطاع انطلاقة جديدة، مستفيدين من التجارب الصليبية والسلجوقية، حيث كان النظام الذي فرضه الزنكيون والأيوبيون قاسياً. وجاء النظام المملوكي متميزاً، ومن مميزاتة أنهم ربطوا الإقطاع المدني الزراعي بالتنظيمات العسكرية، فأصبح توزيع الإقطاع منوطاً بديوان الجيش... ولذا أصبح متوجباً على الإقطاعي أن يؤمن للدولة عدداً من الجند؛ وكان له - كذلك - صفة عسكرية في مقاطعته، فهو مسؤول عنها وعما تكلفه به الدولة من مهمات<sup>(٢)</sup>.

كان الإقطاع في عصر المماليك، إذاً، منحة يهبها السلطان لمن يشاء، مقابل خدمات عسكرية يقدمها صاحب المقاطعة تجاه الدولة؛ ويظل مفعول المهمة معمولاً به ما دام الخليفة أو السلطان راضياً عنه، على أن يؤدي خراجاً سنوياً، وكتيبة من الجند من أبناء المقاطعة<sup>(٣)</sup>.

ومن مميزات التنظيم الإقطاعي، في العصر المملوكي، أن الدولة لجأت إلى مسح الأراضي؛ وقد ساعد ذلك الإجراء على توضيح نوعية العلاقة بين الفلاحين والإقطاعيين، إذ كان على الفلاح أن يقدم للإقطاعي ضرائب مختلفة؛ وكانت تعين الضرائب في أوراق الروك (المسح) حتى لا يستطيع الإقطاعيون أن يمارسوا المزيد من استغلال الفلاحين<sup>(٤)</sup>.

أما الفلاح، في هذا التنظيم، فلم يكن قنأ - كما هو في النظام الإقطاعي الأوروبي - بل كان حراً ويمكنه أن يغير المقاطعة التي يعمل فيها، كما أن له حصة في الإنتاج تتراوح بين الثلاثة أرباع والثلاثين من المحصول في الأراضي غير المروية، ونصف الإنتاج في الأراضي المروية. أما الإقطاعي فكان عليه أن يقدم للدولة ضريبة سنوية، ولم يكن يدفع أية ضريبة

(١) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٧٨: ط٤: ص ٣٣.

(٢) مكّي، محمد علي: م. س. ص ص ٢١١ و ٢٣٨ و ٢٤٠.

(٣) حقي، د. فيليب: م. س. ص ٤٠٨.

(٤) مكّي، محمد علي: م. س. ص ٢٤٥.

على التحسين الذي يطرأ على الإنتاج في المقاطعة إذ كان ريعه يبقى للإقطاعي. وكان لهذا التدبير الأثر الجيد على تحسين الوضع الزراعي في لبنان<sup>(١)</sup>.

كان تنظيم الإقطاع، في عهد المماليك الشراكسة، يزداد استقراراً مع مرور الزمن، حتى إنه وصل - في النصف الثاني من القرن ١٥م = ٩هـ - إلى أن يفرز نتائج أسهمت في استقرار الحياة السياسية على نخط جديد سوف يكون له الأثر الواضح في المراحل اللاحقة، أي في بداية العهد المقاطعي في المناطق اللبنانية؛ وكان من نتائج استقرار هذا النظام "أن تحولت العائلات الإقطاعية إلى حكومات مصغرة، تتحالف وتتنافر وفقاً لمصالحها الخاصة، وليس وفقاً لسياسة الدولة. طبع هذا التحول في النظام الإقطاعي العهد المملوكي الشرقي بطابعه، وظل مستمراً - فيما بعد - في العصر العثماني".

وبتحول العائلات الإقطاعية إلى حكومات إقطاعية مستقرة، بدأت تظهر بينها النزاعات القبلية: القيسية واليمينية... وتميزت تلك الحكومات عن بقية مناطق الإقطاع المملوكي بطابع طائفي لم يظهر واضحاً إلا بعد أن استقرّ النظام الإقطاعي في القرن ١٥م. ولكن سرعان ما امتص الصراع القيسي - اليميني هذا الطابع الطائفي في أواخر القرن المذكور ليصبح، إجمالاً، الطابع الغالب، ويرسم الخط السياسي لتاريخ لبنان في العصر العثماني<sup>(٢)</sup>.

انقسم لبنان، في تلك المرحلة، إلى إحدى وعشرين مقاطعة، كانت تتصارع فيما بينها، كما كانت كل واحدة منها أو أكثر من واحدة، تمثل طائفة معينة.

أما بالنسبة للشيعنة، فقد كانت لهم مقاطعات خاصة بهم. وعرف جبل عامل - في القرن ١٣م = ٧هـ - الحكم الإقطاعي بشكل بارز وجلي على أيدي حكامه من آل وائل، الذين ورثوا الحكم عن الأمير حسام الدين بشارة بن أسد العاملي؛ ويُرجَّح أن آل سودون استولوا على الحكم من الوائليين في أواخر القرن ١٥م، ودام حكمهم من العام (١٤٧٨ - ١٦٣٩م = ٨٨٣ - ١٠٤٩هـ) وانتهى على يدي الشيخ حسين الصغير، فتكون مدة حكمهم قد استمرت مئة وستين سنة تقريباً. وكانت في المرحلة ذاتها أسرة آل شكر تزاحم آل سودون على الحكم إلى أن قضى عليها علي يدي علي الصغير في العام ١٦٤٩م = ١٠٥٩هـ. ولهذا لعبت أسرة آل الصغير دوراً حاسماً في سياسة جبل عامل لمدة طويلة<sup>(٣)</sup>، وقاسمها الحكم آل صعب في الشقيف، وآل منكر في إقليم التفاح<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن. : ص ٢٤٠.

(٢) م. ن. : ص ٢٦٢.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م. س. : ص ص ٣٦ - ٤٤.

(٤) سويد، د. ياسين: م. س. : ص ٣٨.

لم يكن عند الشيعة عائلات إقطاعية في جبل عامل، فحسب، وإنما كان لآل حمادة في مناطق الشمال والبقاع دور أيضاً. جاء آل حمادة إلى لبنان في أوائل القرن ١٥م على الأقل؛ وهم عرب من العراق كانوا قد هاجروا إلى بلاد العجم بعد مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب. وعندما خرج رئيس آل حمادة على شاه العجم، جرت ملاحقته ففرّ بأهله وأنصاره وعشيرته إلى لبنان، ونزلوا في جرود كسروان في أواخر القرن ١٥م. واستطاع آل حمادة أن ينشطوا ويغدوا أصحاب ولاية وإقطاع، وحاربوا المسترأحيين وآل المقدم من الشيعة، فطردوهم وحلوا محلهم، وأصبحوا أصحاب نفوذ لدى الحكام في القرنين الـ ١٦ والـ ١٧م. وبسبب تعاونهم مع الأمراء العسافيين والسيفيين أقطعوهم بلاد جبيل والبترون والضنية؛ ولكن بسبب انتفاضاتهم على الحكام نكل الحكام بهم، فكان الأشد قسوة عليهم الأميران أحمد المعني ويوسف الشهابي، السبب الذي دفعهم إلى الفرار باتجاه بعلبك<sup>(١)</sup>. وفي أثناء تلك المرحلة، التي كان فيها لبنان مقسماً إلى إحدى عشرة مقاطعة، موزعة على الطوائف، كان للشيعة مقاطعاتهم التالية:

**أ- مقدمة جزيين:** كانت مركزاً دينياً مهماً للشيعة في أثناء حكم المماليك الجراكسة؛ وحاول الشهيد الأول- كما يطلق الشيعة الإمامية هذا الاسم عليه- محمد بن مكي العاملي القيام بثورة ضد المماليك؛ لكن ثورته فشلت، وبفشلها انتقلت الزعامة الشيعية إلى الجنوب<sup>(٢)</sup>. والجدير بالذكر أن ثورة محمد بن مكي كانت من نتائج الحركة الشيعية التي أسسها وقادها العالم الديني شمس الدين الجزيني.

**ب- إمارة بني بشارة في جبل عامل:** بعد أن فشلت ثورة الشهيد الأول، أخذ تلميذه الشيخ زين العابدين أبو الحسن علي بن بشارة في تأسيس إمارة للشيعة في الجنوب. وتشير الأخبار إلى استقرار الحكم الإقطاعي في الجنوب في ظل هذه العائلة، التي ينتهي دورها مع الفتح العثماني نهاية غامضة، لكي يبدأ بعدها دور التفسخ الإقطاعي في جبل عامل على الرغم من بقاء إسم العائلة إسماً للمنطقة الواقعة في جنوبي نهر الليطاني<sup>(٣)</sup>.

كان بنو بشارة من "أبرز الزعماء الشيعيين في عهد المماليك، وكانوا يمثلون زعماء العشيرة في القرن ١٤م. ولا يزال إسمهم- حتى اليوم- يطلق على جنوب لبنان المعروف ببلاد بشارة، وأكثر سكانها من الشيعة<sup>(٤)</sup>.

(١) دروزة، محمد عزت: العرب والعروبة (ج٣): المكتبة العصرية: صيدا: ١٩٧٨؛ ط٢: ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) مكي، محمد علي: م. س. ص ٢٦٨.

(٣) م. س. ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٤) بولياك، أ. ن. م. س. ص ٤٦.



ج- مقاطعة المشايخ الحمادية: لعب هؤلاء المشايخ دوراً في جرود كسروان، وشمال لبنان، إلى أن فروا إلى بلاد بعلبك؛ وكانت الحدود الجغرافية للمقاطعة تمتد من سفوح جبل صنين الشمالية إلى جبة بشرّي في الشمال، بما في ذلك بلاد جبيل والكورة والبترون وبعلبك والضنية<sup>(١)</sup>.

إستناداً إلى ذلك، سادت المقاطعات اللبنانية صراعات كثيرة، حيث كانت تلجأ العائلات الشيعية الإقطاعية إلى ترسيخ النظام المقاطعجي المتوارث جيلاً بعد جيل، إذ كان أبناء العائلات التي تُستأصل أصولها يعملون على استعادة مقاطعاتهم بالقوة. وقد حصل ذلك بين آل سودون وآل الصغير، وآل سودون وآل شكر. وفي الوقت نفسه كان أمراء المماليك واللبنانيون يلعبون أدواراً في الصراعات.

أعطى المماليك -في تلك المرحلة- امتيازات إلى مقاطعجي لبنان بالسماح لهم بتوريث إقطاعاتهم داخل العائلة الواحدة. وكان توسيع تلك الإقطاعات عرفاً سائداً؛ حيث كان الأمير القوي يوزع الأراضي على العائلات الأخرى التي تسانده ما دامت على ولاء تام له. أما إذا حصل العكس فإن انتزاع الأراضي منهم وتشريد أفرادهم، أوحى قتلهم، كان عرفاً معمولاً به.

في ظل سيادة هذه الأعراف والأنظمة الإقطاعية، كانت تولد قوى وزعامات تعمل لبناء مصالحها على قياس تلك الأعراف والأنظمة؛ وكان كل ههما الدخول في السلك المقاطعجي.

إذن، إستفاد إقطاعيو جبل عامل من أسس النظام الإقطاعي الجديد بامتيازاته الخاصة في لبنان، وكان من أهمها إقرار التوارث في داخل العائلة الإقطاعية.

فمرحلة أواخر العصر المملوكي كانت بداية لبناء النظام المقاطعجي في جبل عامل؛ وبداية لتكوين التقاليد والأعراف الإقطاعية التي تأسست في ظلها طبقة إقطاعية، وكان من أهم روادها عائلات بشارة وآل سودون وآل شكر.

واستطاع هذا النظام الإقطاعي الجديد أن يطبع المراحل اللاحقة - في أواخر العصر المملوكي وطوال العصر العثماني - بطابعه الخاص. واتخذ منحى أكثر وضوحاً، ولعب دوراً مهماً في حياة الشيعة في جبل عامل.

### ٣- الحركة العلمية الشيعية: دينية المضمون لتدعيم عقائد المذهب:

اهتمت الطوائف الدينية في المقاطعات اللبنانية، في عصر المماليك، بمدارسها الدينية الخاصة. ولم يخرج الشيعة في جبل عامل عن هذه الدائرة، إذ اهتموا، أيضاً، بمدارسهم

(١) مكّي، محمد علي: ج ١، ص ٢٦٦.

الدينية<sup>(١)</sup>. وتُعدُّ الحقبة التاريخية الممتدة بين القرنين ١٢ و١٣م=٦٧٠هـ، بالنسبة للحركة العلمية عند الشيعة دور النشأة العلمية والتطلع الفكري<sup>(٢)</sup>.

لم يبدأ القرن ١٣م=٧٠هـ حتى كانت الحركة العلمية في جبل عامل قد تركزت وانتشرت في جميع أصقاعه معتمدة على الرحلة العلمية من جهة، وعلى المدارس التي تأسست في البيئة العاملية من جهة أخرى<sup>(٣)</sup>.

وقد ظهر العديد من المدارس في الكرك ومشغرة وجزين وميس الجبل، وأعطت عدداً كبيراً من العلماء<sup>(٤)</sup>. وإضافة إليها أصبحت صيدا وصور والصرفند قواعد علمية للشيعة لمن يرحل إليها في سبيل طلب العلم. وكانت الثقافة في مدارسها دينية خالصة. وبفضل هذا التوسع قصد جبل عامل بعض علماء إيران للاستحاجة في العلم والفقه<sup>(٥)</sup>.

أما الرحلة العلمية فقد كانت ضرورية لمتابعة تحصيل العلم والفقه، ولتفسير المظاهر المستجدة في الحياة؛ ولهذا كان شيعة جبل عامل على اتصال مع الحركات الشيعية العلمية في العراق بشكل أساسي. وتوسعت الصلات حتى شملت الأزهر ودمشق وإيران<sup>(٦)</sup>.

إبتدأت الرحلة العلمية إلى العراق في العام ١١٩٠م=٥٨٦هـ، لكنها توقفت رداً من الزمن، أو انحسرت بعد حوادث سقوط بغداد؛ وقد دعا هذا الانحسار علماء جبل عامل إلى التفكير بإقامة المدارس على الأرض العاملية<sup>(٧)</sup>.

وأسهمت الدولة الفاطمية بالرحلة العلمية إلى مصر في القرنين الـ ٤ و٥هـ=١٠ و ١١م؛ ولأنه كان لشيعة جبل عامل صلات بالفقه الإمامي بالأزهر<sup>(٨)</sup>.

كانت مظاهر الحركة العلمية في جبل عامل في دور النشأة تقتصر على التفسير والعقائد والشرع ورواية الأحاديث، وكل ما يختص بالجانب الديني. وتدل المعلومات على أن جماعة من صور قد اشتغلت بالطب البشري، كاهتمام خارج العلوم الدينية. أما النشاط الأدبي فقد كان، في جانب كبير منه، مقتصرًا على رجال الدين، الذين كان عددهم يمثل أضعاف الآخرين من العاملين في حقل الأدب أما المواضيع الأدبية، التي كانت مقتصرة على الشعر، فكانت تدور حول مديح آل البيت، كما أنها تضمنت الغزل والرثاء والهجاء<sup>(٩)</sup>.

(١) م. ن : ص ٢٧١.

(٢) مسكي، د. محمد كاظم: م. ن : ص ٤٥.

(٣) م. ن : ص ٢٤.

(٤) مسكي، محمد علي: م. ن : ص ٢٧١.

(٥) مسروقة، علي: م. ن : ص ١٥-٢٠.

(٦) م. ن : ص ١٥-٢٠.

(٧) مسكي، د. محمد كاظم: م. ن : ص ٢٥-٢٦.

(٨) مسروقة، علي: م. ن : ص ١٥-٢٠.

(٩) مسكي، د. محمد كاظم: م. ن : ص ٤٧-٤٨.

## ٧-العصر العثماني وتكوين الاقطاع المذهبي عند الشيعة. (١٥١٦-١٨٦١م=٩٢٢-١٢٧٧هـ)

كان للتحويلات العامة في العصر العثماني: أبلغ الأثر على تاريخ المقاطعات اللبنانية. وبرزت على صعيدين:

- الأول: علاقة الدولة العثمانية مع الدول الأجنبية، أو مع جالياتها المقيمة على أراضي السلطنة.

- الثاني: الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تنظم علاقة الدولة مع رعاياها من غير المسلمين بشكل عام، وفي المقاطعات اللبنانية بشكل خاص.

أما بالنسبة لعلاقة الدولة العثمانية مع الدول الأجنبية، فكانت عبارة عن تنظيم العلاقات الخارجية للدولة العثمانية مع الدول الأجنبية. وكانت على مستويين: الأول ويعرف بأسس السياسة الخارجية أو العلاقات الدبلوماسية بين الدول. أما الثاني فهو ما يعرف بتنظيم علاقة الدولة العثمانية، كدولة إسلامية- لها عقائدها الخاصة- مع رعاياها من غير المسلمين، وتحديدًا أهل الكتاب.

اعترفت الدولة العثمانية للدول الأجنبية بامتيازات خاصة، وفق معاهدات عقدت بينها وبين تلك الدول مباشرة، أو مع جالياتها المقيمة على أرض السلطنة. وعلى هذا الصعيد عُقدت عدة معاهدات كان مضمونها يدور حول تنظيم العلاقات التجارية والقضائية، ومنها المعاهدات التالية:

- معاهدة العام ١٥٢١م=٩٢٧هـ: بين السلطان سليم الأول وجالية البندقية.  
- معاهدة العام ١٥٣٥م=٩٤١هـ: بين السلطان سليم الأول وفرنسا ملك فرنسا.

- معاهدة العام ١٥٨٠م=٩٨٨هـ: عقدتها الدولة العثمانية مع الإنجليز.  
لم يكن يخضع التجار الأوروبيون، القاطنون على أراضي السلطنة - حسب تلك المعاهدات- للمحاكم والقوانين التركية؛ وإنما كانوا يتقاضون أمام محاكم قنصلية. واستكمالاً للمعاهدات حصلت فرنسا على امتيازات أخرى في المعاهدات التالية:  
- في العام ١٥٦٩م=٩٧٦هـ و ١٥٨١م=٩٨٩هـ، حصلت فرنسا على امتيازات جعلتها مسؤولة عن حماية جميع السفن الأجنبية.

- في العام ١٧٤٠م - ١١٥٣هـ عقدت معاهدة بين السلطان محمود الأول والملك لويس الخامس عشر، بحيث تُعطى فيها فرنسا الحق في حماية الحجاج الأجانب الذين يقصدون القدس.

كانت تلك الامتيازات منفذاً لتدخل الدول الأجنبية في شؤون الدولة العثمانية، ولم تُلغ إلا في أثناء الحرب العالمية الأولى.

نتج عن الامتيازات الدينية التي أعطتها الدولة العثمانية للدول الأجنبية، إضافة إلى النظرة الخاصة التي تتميز بها العقيدة الإسلامية إلى أصحاب الكتاب، التي تعطيهم الحرية في ممارسة معتقداتهم وطقوسهم الدينية، ما يُعرفُ بنظام الملة العثماني. جعل هذا النظام جميع الرعايا العثمانيين من غير المسلمين ينتظمون في طوائف مستقلة، يرعى شؤونها رؤساؤها الروحانيون. وكانت القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية: كالزواج والطلاق والإرث والتبني والتربية الدينية والمؤسسات الدينية تخضع لسلطة الرؤساء الروحانيين لتلك الطوائف. وكان هذا النظام -إلى حد ما- بمثابة قيام دولة مصغرة ضمن دولة كبيرة. ويمكن النظر إلى نظام الملة على أنه محاولة قديمة من قبل المسلمين لحل مشكلة الأقليات، بإعطائها شكلاً مُعترفاً به. غير أن الحالة ازدادت تعقيداً، وذلك أن الأمة -بالمعنى الديني- أصبحت تعني الأُممية، فصار الموارنة والكنائس -ديناً- في صف واحد مع فرنسا، والروم الأرثوذكس مع روسيا، والبروتستانت مع بريطانيا<sup>(١)</sup>.

أما الثاني: على صعيد التحول الداخلي: وتحديدًا فيما له علاقة بالأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تنظم علاقات الدولة مع رعاياها، فقد كان أهمها ما حصل من تغير على صعيد النظام الإقطاعي، وبغير ما كان عليه أيام المماليك. فمنذ سقوط دولة المماليك، واستيلاء العثمانيين على السلطة، في العام ١٥١٦م، عرفت المنطقة متغيرات عديدة منها: "ضعف الرقابة الرسمية العثمانية بسبب ابتعاد العاصمة (الآستانة) عن البلاد العربية، وهذا شجّع الإقطاع على ترسيخ جذوره في البلاد، وتحول من إقطاع تعييني تديره الدولة، كما كان في العهد المملوكي، إلى إقطاع وراثي. فتحول الإقطاع بذلك من أسلوب تطويري للزراعة إلى أسلوب تجميد آخر الزراعة وأرهم الفلاحين واستثمرهم اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً أبشع استغلال"<sup>(٢)</sup>.

(١) حبي، د. فيليب: م. م. ص: ص ٤٤٣-٤٤٥. - راجع، أيضاً، مجموعة التشريع اللبناني (ج ١): القسم الأول: باب إحصاء وأحوال شخصية: قانون العائلة: ص ١٥.

(٢) مكّي، محمد علي: م. م. ص: ص ٢٧٩.

وفيما يختص بتنظيم الإقطاع في العهد المملوكي، كانت الحال جيدة في سوريا وكذلك في لبنان، إلى " أن اختلفت الأحوال اختلافاً بيناً في عهد الأتراك، فقد أهملوا البلاد التي اكتسحوها وتركوها وشأنها تحت رحمة الإقطاعيين والولاة والطغاة " (١).

كان لتنظيم الإقطاع في عهد المماليك تأثير في تأسيس البنى السياسية للطوائف اللبنانية، وتحويلها من إمارات للمذاهب إلى إقطاعيات سياسية تستخدم المذهب لأغراضها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فكان تأسيسه، على ما كان عليه، قد ولّد طبقة تعمل للاستيلاء على أكثر ما يمكن من الأراضي لكي تدر الأموال عليها، وتحيط نفسها بقوة بشرية من الفلاحين والجنود لتتقوى بهم لدى السلطان أو ترد بهم هجمات الخصوم. ففي العهد المملوكي، إذاً، تكونت النواة الأساسية للأنظمة المقاطعية في المناطق اللبنانية؛ ولعبت هذه الأنظمة، فيما بعد، دوراً مهماً في بناء النظام اللبناني.

أما في العهد العثماني، وتأسيساً على إفرات العهد المملوكي، فقد تحول الإقطاع في المناطق اللبنانية من إقطاع تديره الدولة إلى إقطاع وراثي ضمن العائلة الواحدة شرط استمرارها في الولاء للدولة العثمانية.

لم يكن لدى العثمانيين نظام موحد للإقطاع، إذ كان يختلف من ولاية لأخرى، وبين فترة زمنية وأخرى. ففي مصر -مثلاً- وطيلة القرنين ١٦م-١٠هـ لم توضع قوانين وشرائع ثابتة تتعلق بالأراضي السلطانية، التي كانت معروفة في مصر، وبطرائق توزيعها بين المزارعين. ولكنها ابتدأت في المناطق اللبنانية تتخذ شكل قانون (وضع اليد).

شمل هذا الشكل كل الأراضي في البلدان بنظام المساحة الجديد، إلى أن استقر النظام الإقطاعي، الذي بقي نافذاً حتى عهد محمد علي باشا. ويعود هذا النظام، بخطوطه الرئيسية إلى التقليد العباسي، ويتضمن نظام توظيف قائماً على ضريبة سنوية يدفعها كل مرؤوس صاحب أرض إلى رئيسه.

أما في لبنان فقد عُرف هذا النظام بـ"المقاطعة". ولكنها "لم تعن مقاطعة عسكرية، كما في العهد المملوكي، إنما كانت قائمة على دفع الخراج، كما أنه كان يحق للإقطاعي استخدام قوة مسلحة تأتمر بأمره، وتكون كافية لجمع الضرائب؛ وطالما استخدم الإقطاعي هذه القوة لحل نزاع بينه وبين جيرانه، أو لتوسيع أملاكه، أو لنجدة رئيسه" (٢).

كان النظام الإقطاعي في لبنان على عكس النظام المطبق في أوروبا، فهناك كان الإقطاعي يملك الأرض وما عليها مدى الحياة إلى أن يرثها ابنه البكر. بينما كانت سيطرة المقاطعي في لبنان، على الأرض، مؤقتة؛ فهو لا يملك الأرض بل له حق جباية الضرائب

(١) آل صفا، محمد جابر: م. س. : ص ٨٨.

(٢) بولسك، أ. ن. : م. س. : ص ١٣٣-١٣٧.

من منطقة أو من مناطق محدودة، ومن تجمعات بشرية معروفة لا يجوز له أن يتعداها إلا إذا استخدم العنف، وإذا وافقت عليها الدولة العثمانية مباشرة أو عبر من يمثلها<sup>(١)</sup>.

كانت وضعية لبنان مثل وضعية البلدان الملتزمة بالأراضي (الضمان)، وهي كناية عن بلاد التزمها حاكمها من والي دمشق العام. وأصبح التلزم -فيما بعد- يتم من السلطان مباشرة بين العامين ١٦٢٤م = ١٠٣٣هـ و ١٦٣٣م = ١٠٤٢هـ، إلى أن أصبح حق التلزم من صلاحيات حاكم صيدا العام<sup>(٢)</sup>، بعد أن صدرت إرادة من السلطان يجعلها ولاية. وكان السلطان يعطي رسم حماية بعض الإقطاعات لبعض الإقطاعيين عوضاً عن الإقطاعة نفسها؛ وكان رسم الحماية يُعدّ مدخولاً إضافياً لصالح الإقطاعي<sup>(٣)</sup>.

إن تسهيل بناء الجيوش، الذي وفرته الدولة العثمانية للأمراء اللبنانيين شرط دفع الضرائب والولاء السياسي والعسكري لها، دفع بالأمراء المعنيين والشهابيين إلى أن يرفعوا من سقف طموحاتهم السياسية والعسكرية والاقتصادية. فسعى كل من الأميرين: فخر الدين المعني الثاني (١٥٩٨-١٦٣٤م = ١٠٤٣-١٠٠٦هـ)، وبشير الثاني الكبير (١٧٨٨-١٨٤٠م = ١٢٠٢-١٢٥٦هـ) لتحويل لبنان إلى دولة موحدة، يكون الأمير فيها المالك الوحيد للأرض، فيتولّى توزيعها بين مزارعي الضواحي. ولهذا أصبح عشر أراضي لبنان -في القرن ١٨م = ١٢هـ- في حوزة المقاطعية كإقطاع خاص بهم؛ وأما الباقي فهو موزع بين أتباع هؤلاء وبين الكنائس المسيحية والوارثين عن أسلافهم. هذا بالإضافة إلى أن أمير لبنان كان يمنح ألقاب الشرف الإرتية. وكان كل لقب يتناسب مع مساحة الأراضي التي يشرف عليها صاحب اللقب الممنوح؛ فكان صاحب القرية الواحدة يُسمّى مقدماً أو شيخاً، والمقاطعي كان إما شيخاً أو أميراً، وأما الأعيان والوجهاء والأشراف فهي مناصب

اجتماعية؛ وأخيراً عائلات الخدامين فهم جنود توارثوا الجندية ويتقاضون رواتب محددة<sup>(٤)</sup>. كانت الإقطاعات في العهد العثماني مقسمة إلى خطط صغيرة يديرها أمير أو مقدم أو شيخ من أبناء الأسر القديمة أو المتغلبة. وكان يحكمها كيفما يشاء ويختار، وليس عليه إلا أن يؤدي مالاً مقطوعاً إلى خزانة الدولة<sup>(٥)</sup>.

أما الأسر اللبنانية فكانت تنقسم إلى طبقات وعشائر تحكمها مراتب ومناصب: أولها الأمراء، وثانيها المقدمون، وثالثها المشايخ. أما التراتبية السياسية، التي كانت سائدة في

(١) ظاهر، د. مسعود: الانقضاءات اللبنانية ضد النظام المقاطعي: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٨: ط ١: ص ٣٢.

(٢) بوليك، أ. ن. م. س. ص: ١٥٤.

(٣) م. ن. ص: ٧٩.

(٤) م. ن. ص: ١٥٥ و ١٥٩ و ١٦٠.

(٥) آل صفاء، محمد جابر: م. س. ص: ٨٩.

السلطنة العثمانية، فكان على رأسها السلطان، يمثله الوالي العثماني، ثم زعيم المقاطعة المحلي (المقاطعجي)، فمعاونوه من المشايخ الذين كان يُطلَق عليهم هذا الاسم، ليس لموقع ديني، وإنما كان لقباً له مضمون اجتماعي-اقتصادي يطلق عليهم تعريضاً لدورهم<sup>(١)</sup>.

تجدر الإشارة هنا إلى أن المقاطعات اللبنانية: جبل لبنان وجبل عامل وراشيا وحاصبيا وعلبك والسبقاع وعكار ومدن بيروت وصيدا وصور وطرابلس، لم تجتمع تحت سلطان حاكم واحد إلا لفترات قصيرة في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني<sup>(٢)</sup>.

ولقد تُوِّجت المرحلة التي سبقت العام ١٨٦١م بضرب النظام المقاطعجي، وتميّزت مرحلة ما بعد إلغائه بما يلي:

- أقصى الأتراك رؤساء العشائر عن الحكم، ومنحوا صلاحية واسعة للوجهاء.
  - فرضوا الرسوم على الأراضي والانتاج الزراعي والبيوت والطرق. كما أنهم قضوا على زراعة التبغ، ومنحوا احتكارها للشركات الأجنبية.
  - كثرت البطالة، وكثر قطاع الطرق، وازداد ابتزاز موظفي الدولة للمواطنين.
  - طبّق قانون التجنيد الإجباري ومدته عشرون سنة، وطبّق أيضاً قانون السخرة.
  - أما حال العلم والتعليم فلم يبدأ نشاطاً إلا في عهد مدحت باشا والي سوريا<sup>(٣)</sup>.
- أي في الربع الأخير من القرن ١٩م-١٣هـ.

## ١-التنظيم الإقطاعي في جبل عامل:

سار العثمانيون في حكم جبل عامل على السياسة نفسها التي كانت متبعة في إدارة الولايات الجبلية الوعرة، أو البعيدة عن قلب الدولة. فكان الحكم العثماني سطحيّاً أو إسميّاً، ولم تكن الدولة تعين في تلك الولايات والأقاليم حكاماً عثمانيين. وإنما كانت تعترف بوجود زعيم محلي: إقطاعي أو عسكري أو قبلي، يحكم باسم السلطان<sup>(٤)</sup>.

كان جبل عامل، سياسياً، مشيخة تابعة لحكومة مركزية مستبدة؛ وكانت الحكومة العثمانية تطرح المقاطعات التابعة لسلطانها للمزايدة في الالتزام بين الراغبين فيها من أعيان البلاد وأثريائها مقابل مبالغ محددة يدفعها الراغب في الالتزام، أو الطامح للحكم<sup>(٥)</sup>.

(١) الزين، علي: العادات والتقاليد في المهور الإقطاعية: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٧: ط١: ص ٦١-٧٠. - للتوسع في الإطلاع، راجع: د. ياسين سويد: م. س. (١): ص ٦٤-٧٩.

(٢) دروزة، محمد عزة: م. س. (٣): ص ٢٧.

(٣) آل صفاء، محمد جابر: م. س. : ص ١٦٥-١٦٩.

(٤) سليمان، حسن ملهم: "علاقة جبل عامل بالقرى المحلية في بلاد الشام الجنوبية ومصر" (٥٣-٦٥): مجلة الباحث (العدد ٢٠ و

٢١): بيروت: ص ٥٤.

(٥) الزين، علي: العادات والتقاليد في المهور الإقطاعية: م. س. : ص ٦٧.

كان الملتزم يحل محل الدولة في السياسة والإمارة، يجي من الأهالي كما يشاء، ويدفع للدولة حصتها. وكان يلتزم تجاه الدولة، أيضاً، بتأمين الطرق وحفظ الأمن في داخل حدود مقاطعته؛ وعليه أن يلي، برجاله وفرسانه، دعوة الدولة للاشتراك بأية معركة أهلية أو دولية. وأما الأهالي فكانوا يزعمون الأرض كالعبيد، ولا يستطيعون الفرار من وجه الملتزم لأنه يستطيع ملاحقة الهارب في أي مكان يلجأ إليه واعتقاله؛ وقد بلغ من هوان الفلاحين أن أصبح الإذلال دستوراً محترماً لديهم<sup>(١)</sup>.

لم يكن الأمير الحاكم فرداً مقاطعياً وحسب، بل كان يتزعم عائلة مقاطعية ذات سيطرة تاريخية على المقاطعات. وكان عامل الوراثة العائلية يلعب دوراً أساسياً في وصول الأمير إلى السلطة؛ ولكن استقراره فيها كان يعود إلى قدراته الذاتية وتحالفاته السياسية، ورضى السلطنة عنه لانتظامه في دفع الضرائب<sup>(٢)</sup>.

وكانت المقاطعة، في تلك المرحلة، وكأنها دولة مستقلة بذاتها باستثناء ارتباطها وخضوعها للدولة العثمانية؛ وكان المقاطعون يمثلون رأس الهرم في السلطة المحلية، كما أنهم كانوا ينظمون علاقاتهم حسب أعراف وتقاليد ميّزت تلك المرحلة وطبعتها بطابعها الخاص. فما هي هذه التقاليد والأعراف التي على أساسها كانت تنظم تلك العلاقات؟ وما هي انعكاساتها على وضع جبل عامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي؟

**أ- علاقة حكام المقاطعات مع الدولة:** كان الحكام من أهل البلاد، يضطرون لمصانعة أرباب الدولة العثمانية "فتراهم مع القوي الذي تدوم سعادته، فإذا ولّت عنه لووا وجوههم نحو من يخلفه في القوة والجبروت. وفي هذا السبيل كانوا يقتتلون، وتفتى رجالهم وتخرب بيوتهم. ثم من مساويء هؤلاء أنهم كانوا يتزاحمون في زيادة أجر المقاطعات وضمانها للاستيلاء عليها ونزعها من أيدي منافسيهم، ولو أدى ذلك إلى إرهاب الأهالي وتجريد الفلاحين من قوت يومهم"<sup>(٣)</sup>.

كان طمع الحكام بجيالة رضى الدولة سبباً للصراع بينهم؛ فالأقوى منهم ينتزع (الالتزام)، ولذلك كانت العلاقة بين الدولة والمقاطعية تقوم على أساس مبلّغ يتفق عليه الطرفان وهو ما يُعرّف بالضرائب التي يؤديها الملتزم للدولة. أما إذا وجدت الدولة من يدفع أكثر فسيكون هو الملتزم البديل.

(١) م. ن. : ص ٦٨.

(٢) ضاهر، د. مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (١٦٩٧-١٨٦١م): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط ٣.

ص: ٣٩٤.

(٣) الزين، علي: العادات والتقاليد... م. س. : ص ٥٢.



كانت طريقة المزار، هذه، بين الدولة والأمراء والمقاطعية، تحدد نوعية العلاقة بين الحكام المحليين والفلاحين من جهة، وبين الحكام من جهة أخرى. إستناداً إلى هذا أين كان موقع جبل عامل الشيعي بحكامه وشعبه ؟

**ب-علاقة المقاطعيين، في جبل عامل، مع الفلاحين:** كان الفلاحون يخضعون للمشايخ، بحيث كانوا لا يردّون لهم طلباً لإشباع فهمهم. أما شيخ القرية فكان ينظر إلى الشعب نظرة السيد، فهو يقدر على أن يسلبه ماله وراحته. وقد تعود الشعب الطاعة والخضوع، وكان الشيخ قدر لا مناص منه ولا مهرب من جورهِ<sup>(١)</sup>.

كان خضوع الشعب للمشايخ وللزعماء نتيجة سياسة تسلطية صارمة يطبقها الحاكم ولا يبررها قانون وضعي أو ديني سوى قانون الاستغلال؛ فالشعب، بدوره، كان يقدّم طاعة عمياء، منساقاً بفعل ثقافة بدائية لا واعية، تحددها العلاقة النفسية بين الإنسان الضعيف والظواهر الخارقة، سواء كانت تلك الظواهر مادية أم روحية، أو كان مصدرها الطبيعة أو الإنسان المتميز.

كان الفلاح يمارس الخضوع النفسي تجاه أسياده، وكان يُفرض عليه أن يؤدي الضرائب المباشرة، ومن تلك الضرائب يفرز الشيخ حصة الدولة، ومنها حصة الوالي، وحصة الأمير، وأخيراً حصة المقاطعي. ولم يكن الأسياد المقاطعيون يكتفون بالضرائب المباشرة، وإنما كانوا يفرضون ضرائب غير مباشرة، أيضاً، ومنها:

- شوفة الخاطر: يدفعها كل مواطن يتزوّج لأول مرة.

- الخلاوة: يدفعها كل مواطن تعاد له ممتلكاته المنهوبة؛ وغالباً ما كان ينهبها أزام

الحكام لا بتزاز الفلاحين.

- العيدية: تُقدّم في المناسبات العامة والكبيرة التي تُقام في قصر الزعيم<sup>(٢)</sup>.

**ج-العلاقة بين المقاطعيين :** كان جبل عامل، في ظل الحكم التركي، يعيش تحت الحكم المباشر للإدارة المقاطعية المحلية. وكان يحكم جبل عامل مجموعة من المشايخ (المتأولة)<sup>(٣)</sup>؛ وكان يتولى كل منهم إدارة إحدى مقاطعاته؛ ويخضع المشايخ لسلطة زعيم

(١) م . ن : ص ٧١.

(٢) م . ن : ص ص ٧٢-٧٥.

(٣) أطلق لقب المتأولة على الشيعة، في أوائل القرن ١١هـ - أواخر القرن ١٧م . وكان سبب التسمية أن كل فريق -في الصراعات الطائفية والإقليمية- كان يعتمد على قوة أفرادهم وتضامهم في الشدائد. فكان الشيعة يستعملون لقب (المتأولة) أو (بني متوال) للحماسة وإثارة النخوة والحمية في النفوس. [راجع علي الزين : للبحث عن تاريخنا: م . ن: ص ٤٨١].

أعلى يُدعى شيخ المشايخ يقيم في قلعة تبين<sup>(١)</sup>. وكان كل منهم يعمل لترسيخ نفوذه؛ وكثيراً ما كانت مصالحهم تتناقض؛ لذلك لجأوا إلى استخدام الأسلوب الدموي في حق خصومهم السياسيين. فلم يكن الوضع يستقر في جبل عامل لكثرة ما عرف من معارك دموية كان يستأصل فيها المنتصر أي أثر لعائلة المهروم<sup>(٢)</sup>. وكان للخصومات بين زعماء جبل عامل ووجهائه وأهله تأثير كبير في تفكيك عرى الطائفة الشيعية<sup>(٣)</sup>.

كان جبل عامل مقسماً إلى أربع مقاطعات، هي: ديار بشارة، والشومر، والتفاح، والشقيف. كان بنو الصغير يحكمون ديار بشارة، وبنو منكر أصحاباً لإقليمي الشومر والتفاح، وبنو صعب أصحاباً لإقليم الشقيف<sup>(٤)</sup>.

حتى وإن خضع زعماء جبل عامل لسلطة زعيم واحد، إلا أنهم كانوا -في البداية- يتزاحمون في صراع مستمر ومزمن، وكان يستأصل الواحد منهم شأفة عائلة خصومه بدموية ووحشية، على الرغم من انتماء المتصارعين للمذهب الشيعي الواحد!!! وإنه لا دلالة لهذا سوى أنه مؤشر على تغليب المصالح السياسية والاقتصادية والمراكز الاجتماعية، بين الخصوم، على غيره من العوامل الدينية والمذهبية.

لم يكن الصراع الداخلي بين زعماء جبل عامل الوجه الوحيد، بل كان للصراع وجه آخر. لم يكن هدف حسم الصراع الداخلي الاستئثار بالسلطة المحلية فحسب، وإنما كان خطوة أساسية للتفرغ من أجل الصراع مع مقاطعجي الجوار الجغرافي أيضاً. فالانتصار على هؤلاء يضمن للزعيم العاملي المنتصر حكماً ذاتياً قوياً ومستقراً يشكل خطوة أساسية على طريق التفاوض مع الدولة العثمانية في سبيل الحصول على الالتزامات. لهذا السبب كان الصراع بين الزعماء العامليين وزعماء الجوار مستمراً لا يهدأ، وبشكل خاص كان يحصل مع الأمراء المعنيين والشهابيين.

**د- علاقة مقاطعجي جبل عامل مع مقاطعات الجوار الجغرافي:** كان نظام العلاقات بين الدولة العثمانية، بواسطة ولائها، وبين المقاطعجيين قائماً على تلزيم الضرائب للأقوى منهم. ولهذا السبب كان المقاطعجيون يعززون وضعهم العسكري بزيادة عدد الجنود أولاً، وإضعاف جيرانهم بحملات التأديب ثانياً. فكانت زعامات جبل عامل تخوض الصراع على جبهتين:

(١) سليمان، حسن سلمان: م. س. ص: ٥٤-٥٥.

(٢) آل صعا، محمد جابر: م. س. راجع الدور الأول ابتداءً من الصفحة ٣١. لكنه لا يقلل من شأن حكمنا العام ضعف بعض الوقائع الواردة في المرجع المذكور، أو الشك في روايته.

(٣) م. ن. ص: ١٦٩-١٧٠. راجع، أيضاً، علي الزين: للبحث عن قانوننا: م. س. ص: ٤٨٣.

(٤) دروزة، محمد عزة: م. س. (ج٣): ص ١٧.

- الأولى داخلية مع أبناء مذهبهم من العائلات المقاطعية.  
- أما الثانية فخارجية مع أمراء مقاطعات الجوار الجغرافي، وخاصة مع الأمراء المعنيين، والشهابيين من بعدهم.

أما الأمراء المعنويون والشهابيون، وحفاظاً على بقائهم في الحكم، فلم يكونوا يسمحوا لأية قوة منافسة أن تبلغ حداً من القوة تهدد استمرار حكمهم؛ ولهذا السبب كان هؤلاء الأمراء يمارسون عملية الإخضاع المنظمة ضد زعماء جبل عامل، وذلك لربطهم بإمارتهم، وإجبار المقاطعيين والفلاحين فيه على دفع الضرائب للأمير<sup>(١)</sup>.

- **العاملون مع المعنيين: تأييد فتمرد (١٦٠٣-١٦٩٧م=١٠١١-١١٠٨هـ):**  
كان جبل عامل تابعاً لسنجقية صفد، التي تتبع بدورها ولاية دمشق، واستطاع الأمير فخر الدين المعني الثاني (١٥٩٨-١٦٣٤م=١١٠٣-١٠٤٣هـ) أن يلتزم سنجقية صفد من مراد باشا في العام ١٦٠٣م=١٠١١هـ وبقي جبل عامل في عهده طوال مدة حكمه وحارب فيها العامليون إلى جانبه في بداية الأمر، وشاركوا في المعارك التالية:

- معركة الناعمة في العام ١٦٠٦م=١٠١٤هـ ضد آل سيفا.
- حملة الأمير على عكار في العامين ١٦١٨م=١٠٢٧هـ و١٦١٩م=١٠٢٨هـ.
- معركة عنجر في العام ١٦٢٣م=١٠٣٢هـ.
- معركة فارا في فلسطين في العام ١٦٢٣م<sup>(٢)</sup>.

ولكن بعد وفاة الأمير فخر الدين أصاب الضعف خلفاءه، فبرزت طموحات زعماء جبل عامل في تحقيق حكم ذاتي لهم. لهذا تمردوا في العام ١٧٣٦م=١١٥٦هـ على الأمير ملحم. وهذا يدل على أن الشيعة ما كادوا يستريحون مما جرى عليهم من شدة وتنكيل حتى عادوا إلى حركتهم التمردية بقصد الاستقلال في حكم بلادهم، والتفقت من سلطة الوالي والأمير ملحم<sup>(٣)</sup>؛ ولهذا فقد انحازوا إلى جانب الأمير اليماني الذي هُزم في مواجهته الأمير المعني في وقعة أنصار في العام ١٦٣٨م=١٠٤٧هـ<sup>(٤)</sup>.

ولم تحصل حوادث تُذكر طوال الفترة الممتدة بين وقعة أنصار، أي من العام ١٦٣٨م إلى العام ١٦٦٠م=١٠٧٠هـ، وهو تاريخ إنشاء ولاية صيدا التي ضُمَّ إليها جبل عامل. ولكن ما إن أطل العام ١٦٦٠م حتى كانت طموحات زعماء جبل عامل والإعداد لتنفيذها قد قطعت شوطاً متقدماً، وشجعهم على البدء بالتنفيذ ما كان قد أصاب الإمارة

(١) ضاهر، د. مسعود: الانقراضات اللبانية... م. س. ص: ٤٣.

(٢) سويد، د. ياسين: م. س. (ج ١): ص: ٣٦٢.

(٣) دروزة، محمد عزة: م. س. (ج ٣): ص: ٢١.

(٤) سويد، د. ياسين: م. س. (ج ١): ص: ٣٦٢.

المعنية من وهن وضعف، ويعود هذا الضعف إلى الصراع الذي حصل بين الحزبين القيسي واليمني بعد موت الأمير فخر الدين الثاني؛ وأخذت الدولة التركية وولائها جانب التأيد للحزب اليمني، ولذا كانت تلك الفترة حرجة ومضطربة، لم يستطع فيها خلفاء فخر الدين على ضبط الوضع<sup>(١)</sup>.

استقبل العامليون، في ظل تلك الظروف، والي صيدا علي باشا الكبيري بالتمرد عليه؛ وكانت أول معركة ناجحة لهم ضده في عيناتا في العام ١٦٦٠م. وتولوا، في أعقابها، إدارة البلاد بأنفسهم. وشكلت المعركة فاتحة لمعارك أخرى انتصر فيها المشايخ العامليون على الأمير أحمد المعني، آخر الحكام المعنيين، وذلك بعد أن استأنسوا ضعفاً في الإمارة المعنية. وكان من أهم المعارك اللاحقة لمعركة عيناتا: وقعة النبطية في العام ١٦٦٦م، ووقعة وادي الكفور في العام ١٦٦٧م، التي-ربما- كانت امتداداً لمعركة النبطية. أما وقد ذكر بعض المؤرخين العاملين معارك غيرها، فإنما قد أشاروا إليها من دون أن يسموها<sup>(٢)</sup>.

**- العامليون مع الشهابيين: تمرد فحكم ذاتي (١٦٩٧-١٨٤٢م = ١١٠٨-١٢٥٨ هـ)**  
خلف الشهابيون المعنيين في العام ١٦٩٧م في حكم إمارة الشوف. وبدأوا عهدهم بتوحيد الإمارة-لأول مرة-مع إمارة وادي التيم.

لم يتبدل الخط السياسي لزعماء جبل عامل في العهد الشهابي، إذ استمر طموحهم في الحكم الذاتي من جهة، وبقي جبل عامل محطة لأطماع الشهابيين من جهة أخرى. كان الشهابيون يساعدون والي صيدا في جباية الضرائب من زعمائه لأنهم كانوا يتمنعون عن دفعها. فحصلت، نتيجة هذا التمرد، عدة معارك بين الشهابيين ووالي صيدا من جهة، وزعماء جبل عامل من جهة أخرى دفع العامليون فيها خسائر كبيرة في الأرواح والممتلكات، وكان من أهمها:

- الحملة التي قادها الأمير بشير الأول، في العام ١٦٩٨م = ١١٠٩هـ، ضد الشيخ مشرف بن علي الصغير الذي خرج على الوالي. وكان من نتائجها أسره مع أخيه.  
- تحقق حلم الشهابيين بعد أن استطاع الأمير حيدر، في العام ١٧٠٨م = ١١٢٠هـ، الحصول على إقطاعة جبل عامل. وجّه في ذلك العام حملة انتصر فيها على آل الصغير ومنكر وصعب وأخضعهم لإمارته.

قاد الأمير ملحم عدة حملات ضد جبل عامل؛ وكان مهاجماً في بعضها ومدافعاً في بعضها الآخر، ومن أهمها:

(١) م. ن. ص ٣٤٨.

(٢) م. ن. ص ص ٣٦٣-٣٦٤.

وقعة يارون في العام ١٧٣٤م رداً على الشماتة التي أظهرها زعماء جبل عامل بموت والده.

وقعة أنصار في العام ١٧٤٣م=١١٥٥هـ عندما رفضوا دفع الضرائب. قاد العاملليون وقعة مرجعيون في العام ١٧٤٤م ثاراً لهزيمتهم في وقعة أنصار، ولم يتردد الأمير ملحم عن الاشتراك فيها. فردّ الأمير ملحم على تعديات آل منكر على الشوف بوقعة جباع الحلاوي في العام ١٧٤٩م.

مرّت الفترة الواقعة بين العامين ١٧٥٤م=١١٦٧هـ و١٧٧١م=١١٨٥هـ من دون حوادث تُذكر لأن الشهابيين كانوا منشغلين بالخصومات والصراعات الداخلية فيما بينهم؛ بينما كان زعماء جبل عامل حذرين مما لاقوه من الشدة والقسوة اللتين لحقتا بهم في الفترات السابقة، مما جعلهم لا يطمئنون إلا لحكم زعمائهم<sup>(١)</sup>. ولهذا فإنهم اهتموا، منذ العام ١٧٤٣م=١١٦٣هـ، بترميم حصونهم وقلاعهم. ولمع -في تلك الفترة- نجم الشيخ ناصيف النصار، زعيم بني الصغير، الذي اعترف له الآخرون بزعامته؛ ويبدو أن العائلات الحاكمة في مقاطعات جبل عامل قد سادت بينها الألفة والتعاون والتنسيق، فقويت شوكتهم، واستطاعوا في عمليات إثبات وجود-متحدين أو منفردين-من السيطرة على الجوار الجغرافي لجبل عامل؛ حتى إنهم انتصروا على ضاهر العمر، والي عكا، وعقلوا معه معاهدة تحالف في العام ١٧٦٧م=١١٨١هـ. لكنهم فشلوا في عقد مثلها مع الأمراء الشهابيين. وتطورت تلك المعاهدة إلى حلف عقد بينهم وبين علي بك أمير ممالك مصر، وبه أخذ وضع والي دمشق يهتز.

امتنع زعماء جبل عامل، استقواءً بالحلف المذكور، عن دفع الضرائب إلى والي صيدا، وخاضوا معركة إلى جانب ضاهر العمر ضد والي دمشق، وانتصروا عليه في معركة الحولة في العام ١٧٧١م=١١٨٥هـ<sup>(٢)</sup>.

وحاول الأمير يوسف الشهابي التصدي لزعماء جبل عامل، ولهذا جهّز حملة عسكرية دخلت إلى إقليم التفاح وكفر رمان، فالتقاء العاملليون في النبطية، بمساعدة ضاهر العمر، الذي كان قد نqm على الأمير يوسف لعدم استجابته لوساطته بالصلح، فهزّم الأمير يوسف في تلك المعركة في تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٧٧١م. ولكنه رفض الرجوع إلى حدود إمارته الأولى على الرغم من التحذيرات التي وُجّهت إليه، فطارده العاملليون مع ضاهر العمر، وانتصروا عليه في معركة الغازية في ١٢ حزيران/يونيو من العام ١٧٧٢م.

(١) سويد، د. ياسين: م. س (ج٢): ص ٦٥-٦٧. وص ص ٥١١-٥١٢.

(٢) دروزة، محمد عزة: م. س (ج٣): ص ٢٣-٣٠.

ما لبث الحلف الثلاثي: زعماء جبل عامل، وضاهر العمر، وعلي بك الكبير، أن تداعى منذ العام ١٧٧٤م. فقد سقط علي بك الكبير بعد انقلاب عليه في العام ١٧٧٤م. واغتيل ضاهر العمر في العام ١٧٧٦م، وتولّى، من بعده، أحمد باشا الجزائر حكم عكا، فقاد في العام ١٧٨١م حملة عسكرية ضد جبل عامل استطاع فيها أن يخضعه لسلطته طوال مدة حكمه، التي انتهت في العام ١٨٠٤م=١٢١٩هـ.

كانت مدة احتلال الجزائر لجبل عامل نهاية لفترة من الحكم الذاتي تمتع به جبل عامل طويلاً. ولكن الاستكانة لحكم الجزائر لم تكن كاملة لأن جبل عامل عرف عدة انتفاضات أثيرت في وجهه، مثل انتفاضة حمزة بن محمد النصار من آل الصغير، والشيخ علي الزين صاحب شحور؛ ومع أنهم ألقوا راحته إلا أنه انتصر عليهم<sup>(١)</sup>.

قضى الجزائر على الحكم الذاتي الذي حصل عليه زعماء جبل عامل، في عهد الشهابيين، نتيجة التحالف الذي عقده مع ضاهر العمر وعلي بك الكبير. فكان الانقلاب ضد علي بك الكبير واغتيال ضاهر العمر من تدبير الدولة العثمانية ضد من تمردوا على أوامرها وضد مصالحها. فالدولة العلية لا تسمح لأية قوة محلية أن تتمرد على إرادتها، فشرط الاستمرار في الحكم المقاطعي، لمن يريد، مرهون بمقدار خضوعه لإرادة الدولة.

## ٢- إنتفاضات جبل عامل بين الاضطهاد الاجتماعي-الديني، والأطماع السياسية-الاقتصادية:

لم يكن الشيعة، بشقّ فرقهم - منذ نشأهم في جبل عامل وغيره من المقاطعات اللبنانية- معترفاً بهم كمذهب، ولا هم استطاعوا أن يؤسسوا لأنفسهم كياناً سياسياً يؤمن لهم الحماية السياسية والعسكرية.

تعرّض الشيعة للاضطهاد بسبب انتمائهم المذهبي من جهة، ومهادنتهم للصليبيين من جهة أخرى. وكان آخرها، وأقساها، قد حصل في العصر المملوكي بعد استصدار فتوى من ابن تيمية قضت بملاحقتهم واضطهادهم.

لم يمارس العثمانيون التنكيل بالشيعة بسبب الانتماء المذهبي، ولكنهم لم يعترفوا بهم كملة مذهبية. بدأ عامل الاضطهاد، في العصر العثماني، يتخذ اتجاهات اقتصادية-اجتماعية. كان هم العثمانيين الأساسي في مركز الخلافة بين أيديهم، تطبيق النظام الضرائبي القائم على تزييمها لمن يقدر على جمعها من الأمراء والمقاطعيين، الذين اعتمدوا على المشايخ المحليين للقيام بالمهمة المطلوبة، واستخدم المشايخ أسلوب الاضطهاد الاجتماعي - الاقتصادي على المزارعين والفلاحين.

(١) سويد، د. ياسين: م. س (ج ٢): ص ٥١٢-٥١٨.

أما الملتمزمون جمع الضرائب، من الأمراء المعنيين والشهابيين، فكانوا يمارسون الضغط العسكري على أهالي جبل عامل لإجبارهم على دفعها.

أما مقاطعجيو جبل عامل، في ظل سيادة مبدأ "الالتزام للقادرين"، فكانوا يعملون على أساس تقوية نفوذهم ومواقعهم وتجهيز قوات عسكرية باتجاه بناء حكم ذاتي متين، ليس من هدف له الخروج على مركزية الدولة العثمانية، بقدر ما كانوا يطمحون إلى إجبار الدولة على تكليفهم بالتزام جمع الضرائب. وفي هذا المكسب ما فيه من خيرات اقتصادية وفيرة تنعز في مواقع الزعماء السياسية والاجتماعية. ولهذا السبب خاضوا المعارك العديدة ضد المعنيين والشهابيين التي كان بعضها راجحاً والبعض الآخر كان خاسراً.

أما الفلاحون والمزارعون، من شعبة جبل عامل، فقد كانوا يعانون من عقدة الاضطهاد المذهبي الذي كان مصدره الدولة الإسلامية التي كانت، غالباً ما تعتنق المذهب السني. وكانوا يعانون، أيضاً، من عقدة الاضطهاد الاجتماعي - الطبقي الذي كان مصدره زعماءهم المحليون.

فكان تعرض جبل عامل للغارات المستمرة من بدو فلسطين من الجنوب، وغارات اللبنانيين من الشمال، يشكل حالة صراع متواصل يجعل الجنوبي مستنفراً بشكل دائم مما يجعله قلقاً على مصيره؛ واستغلال زعمائه لهذه الجبهة ليجعله قلقاً على لقمة عيشه.

كان اللاوعي الشعبي، في ظل تلك الأجواء المشحونة باستمرار، مشدوداً إلى الخطر الخارجي المحدق به. وبفعل الترقب الدائم لحصوله، لم يكن هذا الخطر ليسمح للوعي الشيعي، وخاصة للطبقات المسحوقة من مزارعين وفلاحين، بفرصة يلتقط فيها أنفاسه ليستطيع من خلالها أن يفكر بما يلحق به من اضطهاد اجتماعي وابتزاز اقتصادي داخلي، فيؤجل التفكير بلقمة عيشه في سبيل الدفاع عن حياته.

إن شعباً يعيش هواجس مواجهة خطر دائم يهدد حياته ومصيره وفي حالة تحفز دائمة للدفاع عن نفسه وعن عائلته، يصبح مضطراً لامتناع السلاح ليقاتل به حتى الموت حتى وإن كان دفاعاً عن الأسياد.

هكذا - كما نحسب - كانت تعيش الطبقة المسحوقة من الفلاحين والمزارعين في جبل عامل. إذ إنها كانت تشرق نفسها في دوائر نفسية - اجتماعية، هي مزيج من الشعور بالخطر الخارجي والاضطهاد الداخلي؛ فأدت الحالة النفسية - الاجتماعية تلك إلى انخراط المزارعين والفلاحين في دائرة الدفاع تارة، وفي دائرة الهجوم تارة أخرى. لذا تحول العاملون إلى شعب مقاتل اكتسب اتجاهات وتقاليد المجتمع المحارب؛ وكان للزعماء من المشايخ والمقاطعجيين - في ظل تلك الأجواء - دور أساسي إن لم يكن الدور الوحيد في تحديد الأهداف والاتجاهات والتقاليد التي لم تكن تتجاوز قياس مصالحهم الخاصة.

فمن العادات والتقاليد، التي أخذت تميز سكان جبل عامل: الاستنفار الدائم، والاستعداد للدفاع عن الكرامة، وكذلك النخوة والنجدة للمحيط الاجتماعي والمذهبي بشكل مباشر. وللتعبير عنها أطلقت تسمية (الناوذة) على الشيعة، ولذلك أصبح لقب (متوالي) يعني - عند العاملين - كل من كان يكتسب تلك العادات والتقاليد.

كان ابتكار وسائل وأهداف المجتمع الحربي العالمي من إنتاج الطبقة المستفيدة من الصراعات مع المناوئين لهم من الخارج. وكان يقوم بترسيخها كقيم كل من كان يستظل بنعم المقاطعيين من شعراء وناهجين من رواد القصور المنتفعين.

كان واقع الإحباط النفسي والشعور بالدونية الاجتماعية، اللذين يتولدان عند أفراد الطبقة المسحوقة من مزارعين وفلاحين، نتيجة للظلم الاجتماعي والإنساني الذي كان يوقعه الأسياد بهم، يدفع بأفراد الطبقة الدنيا إلى الانخراط في مجتمع الحرب بما يفرضه من تدريب على السلاح لممارسة القتال بكفاءة واقتدار، وبما لهذا الانخراط من انعكاسات نفسية إيجابية للتخلص من عقدة الدونية، وبما يريجه من عقدة الاضطهاد؛ فامتشاق السلاح واستخدامه بكفاءة يرتفع بالضعيف، بالمفهوم النفسي - الاجتماعي، إلى موقع القوي، وهذا له علاقة وثيقة بالنفس البشرية.

كان المنظر السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي لتلك المرحلة، بدءاً من جبل عامل - أصغر هيئة اجتماعية في داخل مجتمعها الأكبر - وانتهاء بالدولة المركزية، كما يلي: تمارس الحكومة المركزية (السلطان) ديكتاتوريتها كاتجاه عام؛ ثم يمارس الوالي العثماني ديكتاتوريته على أمراء المقاطعات؛ وأمراء المقاطعات يمارسون ديكتاتوريتهم على المشايخ، والمشايخ هم أسياد الفلاحين مباشرة يتصرفون بجهدهم وأرواحهم كما يشاؤون.

أما الثوابت التي على أساسها تنبني العلاقات الهرمية بين المراتب الحكومية للدولة العثمانية فكانت تُختصر بالضريبة، وكانت الضريبة تنتقل من طبقة إلى أخرى، أما منتجها فكانت طبقة واحدة هي طبقة الفلاحين والمزارعين. وحول الضريبة ولأجلها كانت تتم الصراعات الدموية بين مختلف الطبقات التي ترتفع، مباشرة، فوق الطبقة المنتجة.

وإذا عرفنا أن الضريبة سوف تكون من عرق الفلاحين وجهدهم، كان الصراع من أجل احتكار جمعها لصالح الدولة - والذي كان يتم بين النخب العائلية السياسية - يتم بدماء وأرواح الفلاحين أيضاً. وهنا علينا أن نتصور أين بلغت الذروة في الاستعباد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لعامة الشعب!!!

الطبقة المسحوقة - الفلاح - هي المنتجة والمقاتلة، وهي التي تتحمل الضغوط، وكأنها خلقت لهذا وليس لغيره. لها من إنتاجها من جنى الأرض وعرقها ما يسد الكفاف أو يكاد؛ أما معارك أسيادها مع الأخصام السياسيين - داخلياً وخارجياً - فمنها الدم والحياة، ولها



منه نَعَم النخوة والحمية والوصف بالشجاعة، ولأسيادها كل الرفاه الاقتصادي والجاه الاجتماعي والمركز السياسي.

استنفذ زعماء جبل عامل وسائلهم النظامية في مقاتلة زعماء الجوار بعد أن انتصر الجزائر عليهم في العام ١٧٨١م=١١٩٥هـ. لذلك لجأوا إلى حرب العصابات التي كان يقوم بها ثوار يغيرون على المواقع خلصة ثم يختفون.

انخرفت حرب العصابات عن مسارها الحقيقي في كثير من الأحيان- إذا حسبنا أن غايتها المبدئية هي تحرير الأرض من المحتلين- وتحوّلت إلى "أنعس دور مرّ على جبل عامل، وقع فيها بين نارين: نار زبانية الجزائر ونار رجال الثورة. فالزبانية التي كان يقذفها الطاغية تعيث في البلاد فساداً... والثوار يشنون الغارة للسلب والنهب"<sup>(١)</sup>.

أي هدف كان يحدد خطى الثوار، ومصلحة من كانت تمثل أهدافهم؟ وهل كانت لتلك الثورات أهداف اجتماعية-اقتصادية تعبر عن المصلحة الشعبية العامة؟ وكيف يتصرف الثوار إذا كانت الثورة غير ذات أهداف سياسية؟

لقد قوّمت المصادر التاريخية، التي كُتبت، دور العصابات في عهد الجزائر من موقعين مختلفين متناقضين تماماً: فمن كانت له مصلحة طائفية أغدق عليها الصفات الإيجابية؛ أما من كان في مواقع طائفية معارضة فقد أبرز سلباتها. فلهذا يجب الحذر عند تقييم دورها، وعدم إغداق النعوت الإيجابية أو السلبية المطلقة عليها، بل يجب إبراز دورها المحدود في ظروف تاريخية محددة<sup>(٢)</sup>.

وحيث إنه لا يتم تقييم أية ظاهرة بمعزل عن نتائجها على مصالح المجتمع، فهل حققت ظاهرة حرب العصابات أية نتائج إيجابية لصالح المجتمع الشيعي في جبل عامل؟ وإذا كانت قد حققت أية نتائج تذكر، فمن هي الشريحة التي استفادت من تلك النتائج؟ اتسعت حرب العصابات وامتدت سلطة القائمين بها فشملت عكا وصفد، وكانوا يفرضون الضرائب ويفتكون بمن يخالفهم. أما نتائجها فبانت لما توسّط الأمير بشير بين الثوار وسليمان باشا، خليفة الجزائر، إذ عُقدت بينهم معاهدة، من أهم بنودها:

- العفو العام عن الثائرين.

- إعطاء الثائرين إقليم الشومر معفى من الضرائب والأموال الأميرية.

- لا سلطة لموظفي الدولة عليهم؛ وإنما يمثلهم تجاه الحكومة الشيخ ناصيف النصار.

وقد استمرت المعاهدة إلى أن سقطت، في العام ١٨٣٢م=١٢٤٨هـ، بعد دخول إبراهيم باشا إلى سورية<sup>(٣)</sup>.

(١) آل صفا، محمد جابر: م. س. ص ١٣٩.

(٢) ضاهر، د. مسعود: الانتفاضات اللبنانية... م. س. ص ٥٣٠٥٤.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م. س. ص ١٤٠-١٤٢.

لم يكن غرض تلك الثورات إسقاط نظام أو تبدليه، وإنما كانت نتيجة للواقع الفاسد؛ أما حصولها فكان للضغط على السلطات القائمة لتغيير ذلك الواقع من جهة، أو لتعزيز نفوذ الحكام المحليين من جهة أخرى، ولكن مع بقائهم تابعين لسلطان الخلافة العثمانية. وحيث إن الهدف لم يكن الانفصال عن الدولة العثمانية، فإنه كان موجهاً من القائمين بالثورات لإحراج طغاة العثمانيين وإجبارهم على الاعتراف بما يطمح إليه زعماء الثوار أو من هم وراءهم من الحكم والنفوذ "الذي يدغدغ أحلامهم ويطمئن قلوبهم ويصونهم من غطرسة الباشاوات واستبدادهم" (١).

إن صحت أهداف المشايخ العاملين بالدعوة لمقاومة غطرسة الباشاوات واستبدادهم في سبيل رفع عبئها عن كاهل أهلهم من الطبقات المسحوقة، فهل كانت نتائج حرب العصابات تصب لصالح تحقيق الهدف المنشود؟

لقد رأينا أن أية نهاية للسلط الخارجي تقابلها بداية للاضطهاد والاستغلال الداخلي. ولو افترضنا أن الانتفاضات كانت ثمناً للحكم الذاتي، مع تحفظنا على مضمون هذا الحكم، فأى ثمن كان يدفعه الفلاحون في سبيله؟ وما هي النتائج الإيجابية التي كانوا يحصلون عليها؟ قادت الزعامة المقاطعية لجبل عامل فلاحيه إلى معارك خاسرة ودامية ضد الأمراء المعنيين ثم الشهابيين، وقد أدت إلى تدمير وإحراق عشرات القرى، وهذا قصور في النظر السياسي هؤلاء الزعماء. ولهذا دفع الزعماء المقاطعيين، نتيجة مغامرتهم في الوصول إلى أهدافهم، ثمناً كبيراً من دم الفلاحين وبيوتهم وأرزاقهم ومزارعهم وقراهم، وقد دفعوا، هم أنفسهم، في بعض الأحيان، من دمائهم وأرزاقهم جزءاً من هذا الثمن (٢).

إن المصادر التي كتبت عن تاريخ جبل عامل، إما بسبب موقعها الوصولي، وإما خوفاً أو تملقاً للمشايخ، في تلك المرحلة، أسهمت في الإيجاء بأن تاريخ جبل عامل كان تاريخاً للشيعنة بشتى طبقاتهم كاحتمال أول. وإما لأن هؤلاء قد عاشوا مرحلة انفعلوها بها بالعنفوان المذهبي، الذي كان يطبع تلك المرحلة، مما كان سبباً في تغييب وعيهم للإهداف غير المعلنة للمقاطعيين كاحتمال ثان.

وفي مطلق الأحوال، ألغت التطورات اللاحقة النظام الإقطاعي الذي كانت الدولة العثمانية تطبقه في المقاطعات اللبنانية. فكانت نهايته في العام ١٨٦١م = ١٢٧٧هـ، نتيجة لسلسلة من الانتفاضات الشعبية ضده. وكانت من أهم تلك المحطات:

(١) الرين، علي: للبحث عن تاريخنا: م. س: ص ٥٠١. راجع، أيضاً: ص ٤١٥ - ٥٩٢ وذلك للإطلاع على تفاصيل الثورات والانتفاضات.

(٢) ضاهر، د. مسعود: الانتفاضات اللبنانية. م. س. ص: ص ٤٤ - ٤٥.

- إلغاء عدم المساواة في دفع الميري في الفترة الواقعة بين العامين (١٨٤٤-١٨٤٨ م) = ١٢٦٠-١٢٦٤هـ).

- تحديد سلطة ونفوذ المقاطعية في العام ١٨٤٥م=١٢٦١هـ.

- وضع حد لامتيازات الأعيان والأشراف في لبنان الشمالي في العام ١٨٥٤م.

- وفي العام ١٨٦١م=١٢٧٧هـ، بعد إقرار نظام المتصرفية، أعلن في مادته السادسة عن "مساواة الجميع أمام القانون، وإلغاء كل الامتيازات الإقطاعية وخاصة امتيازات المقاطعية"<sup>(١)</sup>.

كما في لبنان، كذلك في جبل عامل انتهى النظام المقاطعي، في العام ١٨٦٣م=١٢٧٩هـ، في عهد فؤاد باشا؛ ولم يكن لفلاح جبل عامل - كما تدل المصادر التاريخية - أي دور واضح في تلك الانتفاضات، وإنما كانت نهايته بقرار من فوق اتخذته الدولة العثمانية، وبخطوات مساوية لما حصل من تغيير حسب نصوص بروتوكول العام ١٨٦١م. وانتهى النظام الإقطاعي في جبل عامل بانتهاء حياة علي بك الأسعد، ولهذا انتهت حياة جبل عامل السياسية ذات النظام الإقطاعي المباشر ليخضع لحكم السلطنة العثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى<sup>(٢)</sup>.

مارس الحكم الإقطاعي في جبل عامل المظالم ذاتها التي كانت الدولة العثمانية تمارسها؛ وما كان يتغير ليس إلا الوجوه الإقطاعية حينما كانت تتغير العائلات الحاكمة، بينما الوسائل والأساليب كانت ثابتة لا تخضع للتغيير. وكان الظلم والاستعباد الذي مارسه الزعماء الشيعة أنفسهم بحق رعاياهم الشيعة من أهم سمات تلك المرحلة.

وحيث إن حالة التنافس الداخلي بين أبناء العائلات الشيعية، والتنافس الخارجي بين الزعماء المحليين وزعماء الجوار، كانت تخضع لأهداف الوصول إلى مواقع متقدمة في السلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، كان جوهر الصراع، إذا، إجتماعي - سياسي - اقتصادي، يستمد أصوله من طبيعة تركيب النظام المقاطعي بالذات، الذي أخذ يجمع الزعامات المقاطعية برمتها، بمعزل عن انتمائها الديني أو السكاني ويوحّد صفوفها؛ ونادراً ما حالت الاختلافات الدينية دون التعاون بين الأمراء والمقاطعية من جميع الطوائف<sup>(٣)</sup>.

كانت الطائفية تستعمل سلاحاً فعالاً، وستاراً يخفي أمراء المقاطعات من ورائه أهدافهم الطبقية في الوصول إلى النفوذ السياسي والاقتصادي. ويمكننا من خلال تقييم ما كان يحصل بين زعماء جبل عامل والشهابيين - كمثال - أن نضيء على صحة تلك الاستنتاجات:

(١) بولباك، أ. ن. م. س. ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) آل صفاء، محمد جابر: م. س. ص ١٦١.

(٣) ضاهر، د. مسعود: الانتفاضات اللبنانية. م. س. ص ٣٥.

كان امتناع زعماء جبل عامل عن دفع الضرائب يدفع بالأمير الشهابي للقيام بمحملات تأديبية ضد المتنعيين من زعماء الشيعة العاملين؛ وكان هؤلاء، بدورهم، يتصدون للأمير الشهابي تحت راية الدفاع عن حياض الشيعة. وحيث إن حسم الخلافات المقاطعية كان دموياً، فإن دخول الطائفية إلى عمق النظام المقاطعي كانت له أبعاد سياسية بالغة الأهمية، وهذا ما كان يجعل المعارك التي يخوضها المقاطعيون الشيعة جزءاً أساسياً من معركة الطائفة الشيعية.

هناك جملة من الأسباب تدفع إلى حسابان الصراع، الذي كان دائراً، في شتى اتجاهاته، صراعاً مصلحياً، سببه الأساسي اقتصادي-اجتماعي-سياسي مغلف برداء طائفي؛ ومنها:

- أقامت الصدامات المقاطعية تماسكاً حول الزعامات تحت ستار وحدة الطائفة في وجه الوحدات الطائفية الأخرى.

- كانت الطبقات المنتجة تدفع الثمن الكبير لتلك الصدامات بالأنفس والممتلكات.

- مقدرة النظام المقاطعي على أن يدمج، في شخصية القائد الطائفي، طموح الطائفة ومصالحها كلها، سواء كانت الطائفة درزية أو مارونية أو شيعية أو غير ذلك<sup>(١)</sup>.

- نادراً ما كان الوجه الطائفي نواة تحالفات سياسية، كما أنه لم يشكل عائقاً أمام بسروز تحالفات سياسية من شتى الطوائف، فكانت الأسر المقاطعية المسيطرة تتصارع أو تتحالف وفق مصالحها الناتجة عن سيطرتها كأسر حاكمة<sup>(٢)</sup>.

- كانت القرية الواحدة أو المدينة الواحدة تضم الطوائف الاجتماعية على الرغم من انتمائها إلى تعددية دينية "ولذا لم تظهر أية خلافات طائفية ذات طابع ديني قبل تفجر الأزمات الاجتماعية ومظهرها بمظاهر طائفية في أحيان كثيرة"<sup>(٣)</sup>.

إن استقصاء أسباب الصراع، في تلك المرحلة، مسألة مهمة، لأن مظاهره ما زالت تشكل-حتى الآن- جزءاً أساسياً من معاناتنا الراهنة. فما هي أسباب الصراع كما نراها؟ كان الصراع، في تلك الحقبة التاريخية، يجري على مستويات عديدة، كما مرّ معنا في موضع سابق من هذا البحث؛ وإننا نرى من المفيد أن نوجزها تيسيراً للاستنتاجات:

- **صراع الدولة مع الأمراء اللبنانيين:** كان همّ الدولة مُنصبّاً على تلزيم الضرائب، أما الأمراء فكان همهم محصوراً في الحصول على إذن الدولة بالتزام جمع الضرائب وفي المحافظة على استمرارية هذا الالتزام بين أيديهم من جهة، والعمل على توسيع مناطق نفوذهم تحقيقاً لطموحاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

(١) ضاهر، د. مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية: م. س: ص ٤٩٥-٤٩٧.

(٢) م. ن: ص ٣٩٣.

(٣) م. ن: ص ٣٩٦.

كان رضى الدولة عنهم مستمراً ما داموا يجمعون الضرائب ويؤدون للدولة حصتها أولاً، وما دامت طموحاتهم السياسية لا تتجاوز حدود الخضوع للدولة المركزية ثانياً، لأن الخروج عن إرادة السلطة المركزية كان خطأً أحمر غير مسموح بتجاوزه على الإطلاق. هناك الأمثلة التاريخية العديدة التي تعزز صحة هذا الواقع ومنها: الانقلاب على علي بك الكبير واغتيال ضاهر العمر. وما عدا ذلك، فقد كان مسموحاً للأُمير والمقاطعي أن يتصرف على هواه وبما تتطلبه مصالحه الاقتصادية والاجتماعية الخاصة. كانت الدولة تغدق الألقاب الاجتماعية على الأمراء والمقاطعيين من دون حساب، أما وسائل وأساليب جمع الضرائب ومدى انعكاسها على وضع الطبقة المنتجة فلم تمثل أي هم من هموم الدولة وممثلها؛ ولم تحاسب أحداً منهم على مدى ظلمه ولا عدالته في جمع الضرائب، ولم تتدخل في تحديد كميات الضرائب أو أرقامها بل كانت متروكة لشطرة الأمراء والمقاطعيين والمشايخ وأساليب ظلمهم.

#### - صراع الأمراء والمقاطعيين، أو صراع أبناء الطبقات المحلية الحاكمة:

كان هذا الجانب من التصارع محكوماً بقواعد المصالح الطبقية الخاصة للعائلات الحاكمة. وكانت تلك القواعد تتمحور حول أهداف ارتقاء السلم الطبقي - الاجتماعي منفردة أو مجتمعة. وكان ارتقاء درجات السلم يعني أن الواصل إلى فوق أصبح جاهزاً ومؤهلاً لإقناع الدولة العثمانية بقدرته وصلاحيته كملتزم لجباية الضرائب في إحدى المقاطعات. ومن بعد أن يصل إلى بداية السلم - كملتزم في مقاطعة محددة - يبدأ سقف طموحاته بالارتفاع، وكلما ازدادت الطموحات لا بد من أن تصطدم بسقف الطامحين الآخرين. ومن هنا تصبح حدود المصالح بين أبناء الطبقات الميسورة متداخلة إلى الحد الذي يوجد فيه كثير من نقاط الاشتباك بينهم، التي تؤسس لملامح الصراع، فتتحول إلى وقائع بالفعل؛ وكلما أصبح الصراع حاداً احتاج المتصارعون إلى إمكانيات جديدة، وكثيراً ما كانت التحالفات مع الآخرين، على قاعدة ارتباط المصالح المشتركة، تؤمن احتياجات المعركة من مال وسلاح ورجال. لكنه، غالباً، ما تصبح تلك التحالفات في خير كان عندما كانت موازين القوى تتغير لصالح طرف من الأطراف المتصارعة.

لم يكن منطق التحالفات خاضعاً لحسابات طائفية أو مذهبية، إلا بالقدر الذي تصبح فيه هذه الحسابات مطية مفيدة في حسم الصراع لصالح هذه العائلة الحاكمة أو تلك. وفي هذا تفسير واضح لتحالف الشيعي مع السني أو مع الدرزي؛ أو الصراع الشيعي - الشيعي بين أبناء العائلات الحاكمة. أو لم يتحالف ناصيف النصارى الشيعي مع ضاهر العمر السني...؟ وألم يتقاتل آل الصغير الشيعة مع أبناء مذهبهم من آل سودون...؟

### - صراع المشايخ مع الفلاحين:

لم يعرف تاريخ جبل عامل صراعاً بين هاتين الطبقتين، وما كان يحصل لم يكن ليلفت النظر أوثير شيئاً من الاهتمام. ولم يكن للقوى المنتجة سوى تقديم الضرائب، وسوى تقديم الأرواح وقوداً للصراعات بين أبناء الطبقات الإقطاعية أو المالكة، أو بينهم وبين أمراء الجوار الجغرافي.

### ٣- فلاحو الشيعة ومزارعوهم وقود للانتفاضات بمحرك مذهبي:

كان صراع الدولة مع الأمراء، وتصارع الأمراء بين بعضهم البعض، إذاً، ذا أسباب اقتصادية-سياسية-اجتماعية تصب أولاً وأخيراً في مصلحة الدولة من جهة، ومصلحة أبناء الطبقات المالكة أو الحاكمة من جهة أخرى. ولكن أغفل الباحثون حتى الآن -كما نحسب- تقصّي الأسباب أو الدوافع التي كانت تدفع القوى المنتجة المسحوقة، من فلاحين ومزارعين، إلى الاغتراف في صراع مرير ومدمر ومهلك حتى الموت، بينما كانت نتائجه لا تصب في مصلحتها على الإطلاق.

قد يكون السبب/الدافع في خضوع الفلاحين للظلم المحلي هو الإرهاب الذي كان يمارسه المشايخ ضد الطبقات المسحوقة، وهذا ما كان يستثير خوفها وفزعها ويمنعها من أن تحاول التمرد على إرادتهم؛ وكانت أداة القمع التي يستخدمها المشايخ، لمواجهة أية حركة تمرد، هي من أبناء الطبقة المسحوقة نفسها من الذين يؤمنون لهم أقواتهم كبديل لخدماتهم العسكرية. فأداة الظالم هي من طينة المظلوم نفسها: طبقياً ومذهبياً.

لكن، وإذا ما كان الصراع بين المقاطعيين من أبناء مذاهب مختلفة، يخطر الجميع: عسكريون تابعون للسلطة المقاطعية وفلاحون خاضعون، في معركة هجومية أو دفاعية ضد عدوان الخارج المناطقي - المذهبي. من هنا نتساءل: لماذا يخطر الفلاحون المقهورون، طبقياً ومذهبياً، من قبل أسيادهم في معركة يعرفون - مسبقاً - أنها لن تصب في مصلحتهم على الإطلاق؟

تكررت، في شتى الصراعات، الظواهر التالية: مصالح سياسية، واقتصادية، واجتماعية؛ حتى إنها أصبحت من الأسباب - الثابتة. وهي تفسر طبيعة الاتجاهات السلوكية للقوى المستغلة. لكن مظاهر الطائفية - المذهبية، كانت تتكرر في سلوكية تلك القوى كلما دخلت معركة ضد الخصوم الخارجيين من مذاهب أخرى؛ بينما كانت تغيب كلما كان يحصل نزاع بين أبناء الطبقات المالكة من المنتسبين لمذهب واحد، أو حينما كان أصحاب السلطة المباشرة يمارسون الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي ضد الفلاحين من أبناء مذهبهم.

فالمذهبية، إذًا، في مفهوم المشايخ كانت متغيراً، ولم تشكل عندهم حاجة ومقصداً سوى في حالة الصراع مع الآخرين من المذاهب الدينية الأخرى؛ بينما كانت المظاهر الطائفية-المذهبية تشكل دافعاً ثابتاً عند الطبقات الشيعية الفلاحية.

فالطبقات المنتجة من فلاحين ومزارعين لم تخض الصراع بدوافع الحصول على مكتسبات اقتصادية واجتماعية، فدوافعها لم تكن ذات وجه اقتصادي-سياسي-اجتماعي في الوقت الذي كانت تمن فيه من شدة وطأة الظلم الاقتصادي - السياسي - الاجتماعي. فما هو تفسير تلك الظاهرة الشاذة ؟

كانت الطبقة المقهورة في شتى المستويات تنخرط في معارك أسياها تحت شعارات الدفاع عن كرامة المذهب، السبب الذي من أجله ابتكر الأذكىاء من أزلام الزعماء وسائل وأساليب إثارة الحماسة والنخوة في نفوس العامة، وأطلقوا العبارات التعبوية مثل لقب (المتأولة) أو(بني متوال). هذا السبب يدفعنا إلى أن نحسب أن المظاهر المذهبية كانت دافعاً ثابتاً عند العامة في جبل عامل الشيعي؛ فهي تحسب أن مصلحتها في الصراع تكمن في الجانب المعنوي، هذا الجانب الذي يوفره واجب الشيعي في الدفاع عن الشيعي بغض النظر عن موقعه الطبقي.

يعود السبب في ذلك -كما نحسب- إلى أسس العرفان الشيعي الذي لا يميز بين الطبقات الاجتماعية، بل يحسب أنها مسألة مشروعة لأن الله خلق الشعوب طبقات طبقات، بالمفهوم الاجتماعي-الاقتصادي؛ وهي تبعاً للنظام الديني تراتبية في المواقع، ويأتي في أسفلها طبقة العامة التي لا تستطيع الاجتهاد لنفسها بل عليها إطاعة أولي الأمر.

عرف لبنان تعايشاً سلمياً بين الطوائف الاجتماعية على الرغم من تعددية انتماءاتها الطائفية الدينية؛ ولم يحصل صراع فيما بينها إلا بعد أن تفجرت الأزمات الاجتماعية، التي كانت تتمحور حول مصالح الطبقات العليا؛ ولكن أين تقع مصلحة الطبقات الدنيا في صراع الأقوياء من الطبقات العليا.

إن كل فرد، في ظل تعددية الطوائف الاجتماعية، يحصل لقمة عيشه بالوسيلة التي يتقنها (الجانب الديني). أما في ظل تعددية الطوائف الدينية، فكل فرد يرى طريقة الوصول إلى إيمانه الديني حسب العقائد التي يؤمن بها (الجانب الأخروي). فانطلاقاً من ذلك، وضمن جماعة تحكمها تعددية في الطوائف الاجتماعية، أو تعددية في الطوائف الدينية، لماذا يحصل صراع وكيف ؟

إذا حصل تجاوز من أفراد طائفة اجتماعية على مصالح طائفة أخرى يحصل الصراع الطبقي. أما إذا حصل تجاوز من أفراد طائفة دينية على معتقدات طائفة أخرى فيحصل الصراع الطائفي. ومن هنا نرى أن لكل من الصراعين أسبابه وعوامله، ولكن هذا لا يمنع

من أن يحصل الصراع الطبقي بين أفراد مذهب واحد؛ وأن يحصل صراع طائفي بين أبناء طبقة أو طائفة اجتماعية واحدة.

عرف لبنان، في الحقبة التاريخية التي نحن بصدد دراستها، أوفي حقب أخرى، هذين النوعين من الصراع؛ وإن حصول الصراع بين طبقتين، أو بين مقاطعتين، أو بين زعماء مقاطعات ينتمون إلى مذهب واحد؛ أو حصول صراع بين طائفتين (عاملية - شيعية ودرزية-شوفية) أو (عاملية-شيعية وظاهر عمرية-سنية) لن يكون السبب واحداً وإنما لأسباب متعددة.

كان وقود تلك الصراعات أرواح الفلاحين وممتلكاتهم، فكانوا يدفعون الثمن من دون أن تكون لهم مصلحة في دفعه؛ أما المشايخ فكانوا يحصدون النتائج. ولم يكن للقوى المنتجة أية مصالح دينية أو مذهبية لأن الصراعات التي كانت تحصل لم تكن لسبب ديني أو دفاعاً عن مذهب. ومن هنا نتساءل: إذا لم يكن للقوى المنتجة من مزارعين وفلاحين مصلحة اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، فلماذا كانوا ينخرطون في الصراعات المسلحة، ويتغنى شعراؤهم بالانتصارات إذا حصلت؟ وما هي الدوافع الحقيقية التي كانت تلعب دوراً في انخراط الفلاحين الشيعية في معركة لم يجنوا من ورائها أية مصلحة لهم؟

إننا نحسب أن للقيم الثقافية والاجتماعية، في مجتمع من المجتمعات، دور أساسي في تحديد اتجاهات الصراع بين المجتمعات المتقاتلة، وإن هذه القيم مسألة نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر، وتعمل على تكوينها العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. أما هذه القيم فتشكل نسقاً ثقافياً تكتسبه الجماعات عبر مسيرة تجارها الطويلة.

كان النظام المقاطعي في جبل عامل قائماً على مجموعة التقاليد والأعراف التي تشكل النسق الثقافي الخاص للمجتمع العاملي، كمجتمع له خصائصه الدينية المذهبية؛ وخصائصه السياسية، كمجتمع مذهبي مورست ضده أشكال الملاحقة والاضطهاد عبر مسيرة عمرها مئات السنين؛ وخصائصه الاجتماعية التي تكونت في ظل سيادة نظام اجتماعي ظالم فرضته تقاليد مجموعة متواصلة من العائلات التي أخذت كل مساوئ النظام الإقطاعي، الذي كان يمثل الدروة في الاستغلال الاقتصادي لجهد الطبقات المنتجة.

كان النظام المقاطعي يقوم على علاقة بين طرفين يشكلان البنية التحتية الأساسية لأية جماعة منتظمة في ظل نظام إقطاعي استغلالي، وهما: القيادة الرأسية المستغلة، والقاعدة الشعبية المستغلة.

ولكي تستطيع القيادة أن تحتفظ بسيطرتها على القاعدة الشعبية كان لا بد لها من أن تتمثل عدداً من القيم التي تؤمن بها القاعدة الشعبية من جهة، وأن تغرس قيماً أخرى في نفوس تلك القاعدة بما يسمح لها في توجيهها وإقناعها بأهمية الدفاع عن القيادة نفسها



وعن المصالح التي تخدم القيادة، ويظهر الأمر وكأن الدفاع عن القيادة هي دفاع عن مصالح الجماعة ذاتها. وحيث إن النظام المقاطعي يقوم على قاعدة تأمين المصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية للطبقات الحاكمة، فإن نسق التوجيه سوف يتجه باتجاهات الدفاع عن هذه المصالح.

كان النسق الثقافي الفكري - الاجتماعي الذي ساد في جبل عامل في تلك الحقبة التاريخية، نسقاً دينياً-مذهبياً، عمل على تكوينه الشعور بالاضطهاد التاريخي للشيعه، ولأن الاضطهاد كان موجهاً من قوى مذهبية أخرى، انعكس شعوراً بضرورة الوحدة المذهبية الداخلية بين الشيعة من دون التمييز في المواقع الطبقيه لأفرادها، فأصبح الشعور بضرورة الدفاع عن الجماعة المذهبية له الأولوية على الدفاع عن أي شيء آخر. ومن هنا ذاب الشعور بالظلم الاجتماعي والاقتصادي لمصلحة الشعور بالخوف على مصير الجماعة المذهبية، التي كانت تمثل بلاوعي المتذهبين قمة المصالح التي يجب أن يتم الدفاع عنها لأنه في موتها موت للجميع، فلماذا التلهي بصراعات أخرى، إذا ؟

إن هذا النسق الثقافي المذهبي الشيعي، منعزلاً عن توأمة الاجتماعي، يقوم على الضرورة الدينية العامة التي تقضي بوجوب الولاء الكامل لأولي الأمر؛ وأولو الأمر هنا هو الفقيه المجتهد (المقلد) الواجب تقليده. أما عامة الشعب فهم من المقلدين (بكسر اللام) وهم المستلقون أمور دينهم وديناهم من الفقهاء المجتهدين. ويقوم النسق الثقافي، أيضاً، على العلاقة العصبية بين أفراد جماعة دينية أو مذهبية تتعرض لاضطهاد موجّه تحديداً ضد أفراد ذلك الدين أو تلك الجماعة المذهبية؛ وقد عزّز العلاقة العصبية المذهبية عامل الاضطهاد الذي كان موجهاً ضد المذهب الشيعي بشكل عام طوال مراحل التاريخ الإسلامي. أما النسق الثقافي الاجتماعي، فكان نتيجة لفعل الاضطهاد الاجتماعي - الطبقي، والاستغلال الاقتصادي الذي مارسه "المشايع" الشيعة في حق أبناء مذهبهم.

تفرض القيم الدينية، كنسق ثقافي ديني، الولاء للعالم الفقيه كواجب ديني، ولأولي الأمر من السياسيين المسلمين، كواجب ديني أيضاً. فوجود مفهوم الولاء للفقيه الديني، وتحديداً عند القاصر فكرياً، له تأثيراته النفسية اللاواعية، التي تتأثر بوجوب الولاء كفريضة دينية، وخاصة إذا ارتبطت الفريضة بنتائج الثواب والعقاب في الآخرة؛ ذلك العالم الغيبي المخيف لكل من يخالف الفرائض الدينية.

وحيث إن مبدأ الولاء هو من الفرائض الكفائية [أي أن يقوم فرد واحد بالفتوى ليكفي مجموعة واسعة من البشر من عبء القيام بها]، فلا هم، حينئذ، أن يكون الفرد في داخل المذهب من دون أن يجتهد لنفسه. ولما لم تصدر فتوى دينية من فقيه شيعي، في حدود المصادر التي كُتبت عن تاريخ الشيعة في لبنان، تدين الاستغلال الذي كان يمارسه

المشايع والمقاطعيون الشيعة بحق أبناء مذهبهم، عُدَّ سكوتاً عما كان يحصل من مظالم فبدأ الالتباس يحصل في ذهن الشيعي العاملي الأمي حول من كان له الحق في وجوب الولاء له من أولي الأمر. ولماذا لا يكون "المشايع" من أصحاب الولاية ؟

وطالما كانت طاعة أولياء الأمر فريضة دينية واجبة، وهي أكثر وجوباً في المذهب الشيعي؛ وطالما كان الالتباس حاصلًا في ذهن الشيعي الأمي حول من هم أولياء الأمر، لماذا، والحالة هكذا، لا يكون الزعيم السياسي الشيعي ضرورة عقائدية: دينية ودينية ؟ فحول هذه الفرضية يمكن أن نجد تفسيراً لها في العبارة التي نقلها محمد جابر آل صفا عن واقع الشعب الشيعي العاملي الذي - كما يقول - كان "مُدْرَباً على الطاعة التامة لزعماء البلاد... والانضواء تحت لواء القادة عند أول إشارة" <sup>(١)</sup>.

قد يكون زعماء الشيعة السياسيين، من "مشايع" ومقاطعيين، مدعّمين بحالة السكوت التي كان يمارسها فقهاء الشيعة وعلمائهم، ولاعتبارات شيعية عقائدية، في سبيل تمكين زعامتهم السياسية وحماية مصالحهم الاقتصادية، قد ركّزوا - تعميقاً للنسق الثقافي الشيعي الخاص في جبل عامل - على استغلال القيمتين العقائديتين: الولاء لزعيم شيعي والتضامن المذهبي المستند إلى العصبوية المذهبية، وهما ضرورتان دينيتان عند الجماعة الشيعية.

لم يكن الزعماء الشيعة الوحيدين الذين مارسوا التحريض الديني - المذهبي، وإنما مارسه، أيضاً، المقاطعيون من مذاهب أخرى؛ حيث كان الحكام من كل طائفة يَسْتَعْدُونَ الطوائف بعضها على بعض باسم الدين وباسم المذهب <sup>(٢)</sup>.

قد يكون الحكام الآخرون، من المذاهب الدينية غير الشيعية، انطلقوا في استثارة المشاعر الطائفية عند طبقة العامة بوسائل أخرى غير تلك التي استخدمها الحكام الشيعة - وهذا ما سوف نتركه إلى أبحاث خاصة بهم - لكننا سنلقي بعض الأضواء السريعة على واقع تلك الطوائف بما نحسب أنه يفيد بحثنا عن الشيعة.

كان الحكام الدروز، مثلاً، ينطلقون من حسابات الدفاع عن مواقعهم السياسية التي كسبوها في عهد المماليك والأتراك أولاً، وحسابات توسيع تأثير هذه المواقع على الجوار الجغرافي لمنطقة الشوف وجبل لبنان ثانياً.

أما الموارنة فقد كانت لهم امتيازات سياسية واقتصادية، بما فيها الكنيسة المارونية التي كانت تملك مساحات واسعة من الأراضي، وقد يكون لمعظم أفراد الجماعة المارونية مصلحة في الدفاع عن الممتلكات العامة للكنيسة المارونية.

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٨٤.

(٢) الزين، علي: للبحث عن تاريخها: م . س : ص ٤٨١.

أما عند الشيعة فقد كان لتحريض زعمائهم، بإثارة حماس الطائفة للدفاع عن كرامتها، فعل السحر عند عموم أفرادها، لذا كان الجميع يستجيبون للاشتراك في معارك الدفاع أو الهجوم تعبيراً عن قيمهم المذهبية المتمثلة بروحية وحدة المضطَّهدين مذهبياً، وللدفاع عن حياض مذهبهم المهدد بالخطر القادم من خارج حدود جبل عامل.

لقد اكتسب الشيعة في جبل عامل قيمهم الدينية-الاجتماعية، فتميزوا بها وأصبحت خاصة بهم؛ فكيف تُكتسب القيم؟ وما هو دور القادة في بنائها؟

للتقافة "شأنها في التماسك الاجتماعي، وإمداد الجماهير بأنماط معينة من الأفكار والقيم ومعايير السياسة والأخلاق، تُقرب أفراد المجتمع وتربط بعضهم ببعض..."<sup>(١)</sup>. كما أنه، في ظل ثقافة معينة ترسم صورة للعلاقات الاجتماعية، أو للنظم الاجتماعية التي تتألف منها تلك الثقافة ووظائفها، واعتماد هذه الوظائف بعضها مع بعض اعتماداً متبادلاً ومتكاملاً، وهذا يؤدي بالتالي إلى تحقيق الهدف المراد تحقيقه منها، وهذا هو النسق الثقافي لمجتمع من المجتمعات<sup>(٢)</sup>.

كانت الثقافة الدينية تشكل الأساس للثقافة الشعبية والنخبوية في جبل عامل، وهي التي كانت تحدد المعايير السياسية والاجتماعية والأخلاقية. ولم تكتسب الأكثرية العظمى ثقافتها بشكل واعٍ، وإنما كانت فئات محدودة هي التي تنكبُّ على تحصيل العلوم الدينية فيقلدها بقية المنتسبين للمذهب. فكان التعمق في الثقافة الدينية - المذهبية، إذًا، في متناول نخبة من الأفراد؛ وغالباً ما كانت تلك النخبة محصورة في داخل عائلة واحدة، وفي أقصى مستوياتها في عائلات محدودة يتوارثها الأبناء عن الآباء؛ وعرف جبل عامل بعضاً منها.

كانت نخبتان تسبوان الوضع العلمي - الديني - المذهبي، وقمة الهرم السياسي - الاقتصادي في جبل عامل؛ ومن هنا كان توجيه الأكثرية الساحقة للشيعة فيه يقع على عاتق هاتين النخبتين. ولما كانتا تتعرضان باستمرار لعوامل اللإستقرار بفعل الاعتداءات والملاحقات الخارجية من دائرة الخصوم المذهبيين والسياسيين؛ ولما كان الضرر يلحق بشتى طبقات المجتمع العاملي، فعلياً أن نتصور، في حالة كهذه، حيث يتعرض فيها مجتمع واحد إلى عدوان مستمر، أي نسق من التوجيه كان على أفراد النخبتين أن يقوموا به من جهة، وكيف يمكن أن تتلقى القاعدة الشعبية، بأكثريتها المطلقة، هذا التوجيه من جهة أخرى؟

(١) مذكور، د. إبراهيم: معجم العلوم الاجتماعية: الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٥: ٥. ط: (المادة: ثقافة الجماهير): ص ٢٠١.

(٢) م. ن. (المادة: نسق ثقافي): ص ٦٠١.

جاء في معجم العلوم الاجتماعية: "يكون التوجيه معرفياً إذا بُني أساساً على المعرفة، وانفعالياً إذا قام على المشاعر"<sup>(١)</sup>. فلنسق التوجيه ارتباطاً وثيقاً مع النسق الثقافي المكتسب، وللنسق الثقافي للمجتمع العاملي، الذي ندرسه، أساس ديني- مذهبي خالص اكتسبه كل من الموجه (بكسر الجيم) والموجه إليه (بفتح الجيم). أما العوامل، التي كانت تتحكم بآلية التوجيه فهي الشعور الجماعي بالاضطهاد المذهبي، وهذه العوامل هي التي كانت تخلق مشاعر التوتر والخوف. أما مصادر التوجيه فهي نخبة منفعة بفكر مذهبي مضطهد، وأما المتلقية فهي أكثرية أمية منفعة وخائفة. فلن تكون الاستجابة لنسق التوجيه- في مثل تلك الحالة، أي النسق القائم على إثارة المشاعر- سوى استجابة انفعالية. أما هذه الاستجابة فلن تكون حدودها أبعد من حدود الدفاع عن أبناء المذهب الواحد، لأن الاستكانة للدوان أو الهزيمة أمامه، تعني كلاًهما انهياراً للكيان المعنوي لأبناء الطائفة الشيعية، كمجتمع واحد، يمتلكون ثقافة دينية- مذهبية واحدة.

إن القوى المنتجة التي لا تمتلك أساساً للمعرفة الصحيحة، بينما تتلقى التوجيه من نخبة تدين بانتمائها المذهبي ذاته، وهذا يعني- عند العامة - أن النخبة ستكون حريصة على مصلحة الطائفة جماعة وأفراداً، فستتلقى التوجيه، استناداً إلى تلك العوامل، بتسليم كلي. أما تسليمها للقيادة الزمنية فله تأثير أشد لأنها تمتلك ميزتين: أنها زعامة بالضرورة، وتمتلك ناصية القوة الاقتصادية حتى وإن كانت في غير موقع الإنتاج بل في موقع الاستغلال، فالأمر - لديني- المذهبي لن يحاسب هؤلاء إلا من الموقع التسليمي بأن ما تمتلكه القيادة الزمنية ليس إلا ما رزقها الله. فعلاقة التبعية لن تؤدي إلى وعي سياسي واجتماعي، وفي ظل غيابهما تبقى القوى المنتجة وقوداً لمصالح غيرها من الطبقات.

لهذه الأسباب كان المجتمع الشيعي العاملي يحسب أنه يدافع عن ذاته عندما كان يسارع إلى تلبية نداء الزعامة المقاطعية إلى الانخراط في الحرب الدفاعية أو الهجومية، على الرغم من أن نتائج المعارك كانت تكلفه ثمناً باهظاً في الأرواح والممتلكات. ولأسباب مذهبية، إذاً، إنخرط الشيعة في مجتمع الحرب، وامتلكوا فنونه العسكرية، وامتلكوا فن التعبئة الدعائية القائمة على التحريض واستنهاض الهمم وزرع خصال النخوة والتجدة وإغاثة من يطلب الغوث من أبناء الطائفة عندما تعرض الجماعة بكاملها لخطر التصفية أو الاضطهاد. فتحوّلت قيم الدفاع عن الطائفة إلى ثقافة شعبية تعبوية يهضمها الشيعي العاملي منذ صغره، واستغلته النخب العائلية الحاكمة عبر تعميقها أكثر لكي تستغلها بشكل أفضل في معاركها لمئات من السنين في الدفاع عن مصالحها الطبقية.

(١) م. ن. : (المادة: نسق التوجيه): ص ٦٠١.

#### ٤- الحركة الفكرية للشيعة الدينية الطابع، ومحاولة فتح نوافذ على العلوم الأخرى في سبيل خدمة المذهب:

قبل احتلال العثمانيين لسوريا، كانت مدارس جبل عامل عامرة بالتلامذة والأساتذة والعلماء؛ وبعد انقضاء العصر المملوكي من المنطقة، وعهد بني بشارة من جبل عامل، تقلّصت المدارس، وتشتت العلماء بين مستتر في قريته، ومهاجر إلى إيران أو الحجاز أو العراق، أو لائذ بالتقية<sup>(١)</sup>.

دفع الضغط والاضطهاد بالشيعة للتقية، ولذلك غمضت أخبارهم ولم يصلنا منها إلا الزر اليسير. ولكن عندما ظهرت دولة بني بويه في العراق وفارس، ودولة بني حمدان في حلب والموصل، والدولة الفاطمية في مصر والحجاز وأفريقيا، استطاع الشيعة بشق فرقهم أن يجاهروا بمذهبهم في مختلف الأقطار<sup>(٢)</sup>.

كان لرحلة علماء الشيعة إلى إيران ظرفان: حاجة الدولة الصفوية إلى علماء الدين، والهروب من الاضطهاد.

ففي عهد الدولة الصفوية- في أثناء القرن ١٠هـ= ١٧م- رأى مؤسس الدولة الصفوية -الشاه اسماعيل- أنه من العسير عليه أن يوفر للناس حقيقة المعتقد وترسيخ مبادئه في نفوسهم؛ ووجد أيضاً أن الكتب غير متوفرة، فعمد إلى ملء الفراغ من خلال استحضار علماء الشيعة من جبل عامل. وقد غادر هؤلاء العلماء إلى إيران بدعوة وبغير دعوة<sup>(٣)</sup>. أما أخوه الشاه عباس الأول فقد خطا خطوات أوسع في الاستعانة برجال الدين، إذ كان يقوم بمظاهر تعظيم كبير للأئمة ولأضرحتهم وزيارتها، وفي عصره أصاب سوق العلم رواج كبير<sup>(٤)</sup>.

أما الظرف الثاني، الذي دفع علماء الشيعة إلى الهجرة باتجاه إيران، هو أنها أصبحت ملجأً للشيعة الهاريين من ظلم الأتراك. وكذلك على إثر حادثة الجزار في انقضاؤه على جبل عامل، وفتكه بأهاليه، حيث هربت عائلات عاملية لكي تحتمي في بلاد فارس، ومنهم من طاب له المقام، وما زالوا يقيمون<sup>(٥)</sup>.

كان عامل الصراع بين السنة والشيعة من العوامل التي أدت إلى توسيع ظاهرة الهجرة العاملية إلى إيران، إذ إنه في ذلك العهد-عهد التنافس والحرب بين العثمانيين، الذين انتحلوا سياستهم في حرمهم ضد الفرس، حماية أهل السنة؛ والصفوية الذين انتحلوا في منازلة

(١) الزين، علي: للبحث عن تاريخنا: م. س. ص ٢٩٧.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م. س. ص ٢٣٤.

(٣) حقي، د. فيليب: م. س. ص ٤٩٨.

(٤) مروءة، علي: م. س. ص ٣٨-٣٩.

(٥) مكسي، د. محمد كاظم: م. س. ص ٢٦-٢٧.

العثمانية حماية الشيعة - لا يمكن للهجرة أن تكون وليدة للصدف، إذ لابد من أن تكون هجرة هؤلاء العلماء لباعث خاص وعوامل سياسية مختلفة الأثر: بين شك وضغط من قبل العثمانيين وولائهم، وبين أمل واطمئنان من قبل الصفوية وقادتهم<sup>(١)</sup>.

بلغ عدد علماء الدين الشيعة، الذين هاجروا إلى إيران، لأسباب مختلفة، الثلاثة والستين عالماً، وهؤلاء من الذين ذكرتهم كتب التاريخ، أما من لم يُذكر فعددهم كثير<sup>(٢)</sup>. كانت الرحلات العلمية مزدهرة، في القرنين ١٠ و١١هـ= ١٦ و١٧م، ولكنها تضاءلت بعد افتتاح المدارس في جبل عامل<sup>(٣)</sup>.

وإن ترافقت هجرة العلماء الشيعة، من جبل عامل إلى إيران وغيرها من البلدان الأخرى، مع الضغط والخوف، إلا أنها لم تؤدّ إلى انسلاخهم عن وطنهم، لأن أشعار الكثيرين من العلماء العاملين الأولين تحمل الحنين لوطنهم في غربتهم<sup>(٤)</sup>.

هناك مسألة تطرح نفسها باستمرار: هل هناك تناقض بين الانتماء الديني والانتماء الوطني؟ وهل يمكن أن يكون الانتماء الديني بديلاً للانتماء الوطني، بمعنى انتماء الإنسان إلى أرض وأهل؟

قد يكون من السابق لأوانه أن نعمد إلى استخلاص نتائج محددة قبل الانتهاء من بحثنا هذا، ولكن لا بد من التأشير على ضرورة دراسة ما أنتجه العلماء العامليون المهاجرون من آثار أدبية، نثرية وشعرية، تتعلق بهذا الجانب.

مهما قيل في عوامل الهجرة العاملة ونتائجها، فلا شك انه قد أفادت الشيعة من الفرس إفادات كبرى، وأضرّت كثيراً بالشيعة العرب في سوريا، فقضت عليهم في حلب، واحتوتهم في دمشق، وضععتهم في لبنان وجبل عامل<sup>(٥)</sup>.

إن الرحلة العلمية للشيعة- في دور النشأة الأول، كما في دورها الثاني، الذي امتدّ من القرن ٨-١١هـ= ١٤-١٨م، والذي أُنسم بالإقبال على المدارس في جبل عامل - كانت بحثاً عن الحياة الفكرية في ظل دولة تؤمن لهم الطمأنينة؛ ولهذا قصد العلماء الشيعة إيران، منذ أن استولى الصفويون على زمام الحكم. وكانت غايتهم تحصين مذهبهم بسلاح عقلي وفكري في وسط اجتماعي تغاير مذاهبه مذهبهم، وتفصل بينهم وبين من يشاكلهم في المعتقد حدود وسدود؛ ولهذا، وتحصيناً لمذهبهم، لجأوا إلى فتح المدارس في وطنهم، ولكنهم

(١) الزبي، علي: للبحث عن تاريخنا: م. س: ص ٢٩٨.

(٢) مروءة، علي: م. س: ص ٤٢ و١٥٨.

(٣) مكّي، د. محمد كاظم: م. س: ص ٢٧.

(٤) مروءة، علي: م. س: ص ٨٧.

(٥) الزبي، علي: للبحث عن تاريخنا: م. س: ص ٢٩٩.

كانوا على مبدأ التقية "ولعل هذا هو الذي جعلها تتسم بالعزلة، لا تساير الحركات الطارئة إلا قليلاً وبصعوبة"<sup>(١)</sup>.

في هذا الدور، وفي الوقت الذي نشطت فيه المدارس في جبل عامل، والرحلات العلمية لعلمائه، لم يكن لهذه الوثبة العلمية عامل سياسي يشد من أزرها في أرض الوطن، بل العكس هو الذي كان سائداً، لأن جبل عامل في خلال هذه الفترة كان تابعاً في وضعه السياسي للسلطات الحاكمة، كالمعاليك ومن بعدهم العثمانيون<sup>(٢)</sup>.

أما الحركة العلمية، في هذا الدور، فتابعت خطتها الأول، بأنها كانت "مطبوعة بطابع الدين، فهي حركة فكرية عقائدية، الدين فيها قطب الرحي، وتنحدر عنه معارف متعددة، تتعلق فيه وتدور في فلكه سائر هذه العلوم والآداب، وهذا لا يعني أنها كانت حركة محدودة الجوانب، قصيرة المدى، بل إنها قد طوّقت في جميع العلوم والفنون"<sup>(٣)</sup>؛ طبعاً تلك التي كانت سائدة في ذلك العصر.

كانت العلوم الدينية المادة الفكرية الأساسية في تلك المرحلة، وعندما لجأ العالميون لتوسيع دائرتهم الفكرية بانفتاحهم على علوم أخرى، حاولوا أن تكون هذه العلوم والآداب محصورة في تلك الدائرة الفكرية كي تصب نتائجها في خدمة العقائد الدينية، ومن هذه العلوم والآداب: التاريخ والفلسفة والأدب...

فالعلوم كانت شاملة الفقه والحديث، والفلسفة والنفس والتربية؛ أما الفلسفة فسلكت منهج الفلسفة الإسلامية، فكانت كلاسيكية المنهج، دينية بصبغة أخلاقية. أما العلوم العقلية كالرياضيات والفلك والمنطق والطب، فقد تعدّى فيها العالميون النقل إلى التأليف. أما التاريخ والسيرة فقد أمسكوا عن التأليف فيهما، ولعل السبب يكمن في نظرهم للسياسة، وعدم رضاهم عن واقع الحكم، ولكنهم تحولوا ناحية السير والرجال من شخصيات الدين والعلم. وقد أدخلوا دراسة علم اللغة كالتحو والبيان والبديع، التي استعانوا بها في نشاطهم الأدبي الذي اقتصر على الشعر الذي استفادوا منه وأدخلوه في نطاق العلوم الموضوعية كالفقه والأصول؛ كما أنهم مالوا فيه إلى الزهد ومدح الأولياء، وسببه أن رجال الدين كانوا يمثلون نسبة مرتفعة بين المتعاطين في الأدب، إذ كان رجال الدين يجمعون صفتي الدين والعلم. وقد أخذ الشعر ينطبع بوجدانيات الذين هاجروا، حيث طبع الحنين إلى وطنهم إنتاجهم الشعري. وقد بلغ الحنين بالشعراء العالميين مبلغاً كبيراً، لعله البعد عن الوطن كان سبباً في ذلك<sup>(٤)</sup>.

(١) مكي، د. محمد كاظم: م. س: ص ٦٩.

(٢) م. ن: ص ٦٨.

(٣) م. ن: ص ٧١.

(٤) م. ن: ص ٧٢-٨٤.

يدوأن الأوضاع السياسية والاجتماعية، بتفاعلاتها المباشرة وغير المباشرة، على مجتمع محدد، تنعكس على مجمل الحركة العلمية وتتفاعل معها، تعطيها وتأخذ منها في حركة تطويرية متواصلة.

إن وضع جبل عامل خاضعاً لسلطة سياسية: كالإدارة العثمانية- مباشرة أوبالواسطة- مضافاً إليها النسق الثقافي- المعرفي والمعرفي- السياسي عند الشيعة، نظراً وممارسة، كان يفرض أتباع التقية في عصر سياسي معاد لها، فرفض الخضوع والانصياع لقوانين وضوابط هذه السلطة، ودفع بالشيعة إلى الامتناع عن الخوض في كتابة التاريخ.

لكن جبل عامل مرّ بتجربة الحكم الذاتي، وكانت التجربة الأولى للشيعة في لبنان، فأثّرت على تطور الحركة العلمية فيه. ففي تلك المرحلة، التي امتدت من القرن ١١-١٣هـ = أواسط القرن ١٧-أواخر القرن ١٩م، خضع جبل عامل لسلطة زعماء من أبنائه بعد أن كان خاضعاً لحكام الشوف المعنيين. أما العام ١٠٧٠هـ = ١٦٦٠م فكان منطلق عهد جديد إذ أصبح جبل عامل تابعاً لولاية صيدا، حيث خاض العامليون معارك عديدة ضد والي صيدا وضد الشهابيين طوال نصف قرن من الزمن، عمد على أثرها زعماء جبل عامل، منذ العام ١١٦٤هـ = ١٧٥١م، إلى خوض حرب ضد ضاهر العمر<sup>(١)</sup>.

فهل انعكس الوضع السياسي الجديد على الحركة العلمية في جبل عامل؟ لقد تضاعف عدد المدارس عن الدور الماضي، وأصبحت تسهّل للطلبة الإمام بالدروس التحضيرية للالتحاق بالحوزة العلمية في النجف، وكانوا يتعمقون في دراستهم عندما يهاجرون إلى العراق وإيران<sup>(٢)</sup>.

أما مرحلة الحكم الاقطاعي للجبل، فقد أخذت تسهم في تنشيط الحركة العلمية، إذ أن رجال الحكم أخذوا يهتمون بنشر المعارف، وأصبح بلاط بعضهم قبلة للشعراء من جبل عامل والمناطق اللبنانية الأخرى بالإضافة إلى بعض الشعراء العرب. وقد باشر بعض هؤلاء الحكام أنفسهم بالإنتاج الأدبي والفكري، وقد جاء نتاج هذا الدور متأثراً بالسياسة<sup>(٣)</sup>.

أخذت الحركة الفكرية تكتسب خصائص جديدة، وتميز نفسها عن المراحل السابقة، وعلى الرغم من أن الطابع الأساسي كان دينياً، فإن هذه الحركة أخذت تتأثر بالوضع السياسي، حيث بدأت تعرف -لأول مرة- تسجيلاً للوقائع التاريخية؛ كما أنها عرفت نشأة الأدب السياسي.

(١) م. ن : ص ص ١٣٨-١٣٩.

(٢) م. ن : ص ص ١٤٠-١٤١.

(٣) م. ن : ص ص ١٤٠-١٤١.



شملت الحركة العلمية صفوف العامة، وكذلك الوسط النسائي الذي اقتصر على مجتمع الطبقات العليا من زوجات وبنات الزعماء السياسيين. وعُدَّ توسع هذه الحركة تحولاً لأن الحركة العلمية والأدبية كانت محصورة - قبل هذا الدور - في دائرة علماء الدين؛ وعن التحول السياسي، وما رافقه من انتفاضات ومحاولات لبناء كيان سياسي خاص، أثر في مجمل النشاط الأدبي، الذي عرف فنوناً جديدة ومنها الشعر السياسي والاجتماعي متأثراً بالوضع الجديد الذي ولّد مواضيع جديدة، ومنها المعارك ومدح الأبطال وراثوهم.

أما المدح والثناء فإنهما كانا يتناولان الحكماء بشكل أساسي؛ ولكن الأجواء الجديدة التي تولد عنها مواضيع جديدة، لم تكن لتطغى على التغني بتاريخ الجهاد الشيعي في سبيل العقيدة، وتعبيراً عن حب آل البيت الذي كان له أثر بارز في إثارة المشاعر الدينية والتمسك بالعقيدة. وعرف هذا الدور، أيضاً، نشأة الشعر الشعبي الذي لم تخرج مواضيعه عن الإطار العام للنتاج الأدبي. أما الفقه والتفسير واللغة، فقد نشط النتاج فيها. وازدهر هذا الدور، كذلك، بالمؤلفات التاريخية، ولكنها اقتصرت على سرد الأحداث والوقائع من دون تحليل أو تفصيل<sup>(١)</sup>.

كانت دائرة الحركة العلمية، في خلال هذه المرحلة، ذات مركزية دينية كما في المراحل السابقة؛ ولكنها كانت تتميز عنها بكونها وجدت في داخلها دوائر علمية أصغر منها تدور في فلك المركز الأساسي، حيث جاءت العلوم الأخرى كي تكون في خدمة العلوم الدينية. ولكن على الرغم من محدودية هذا التحول، على أية حال، فقد كان بداية للخروج من دائرة التقليد؛ وبالإضافة إلى ذلك كان يصب في خدمة الوضع السائد آنذاك، أي يصب في خدمة الطبقات الاجتماعية الجديدة: طبقة "المشايع" والمقاطعيين.

وباختصار، كانت الحركة العلمية في جبل عامل تنبع من معين النسق الثقافي والسياسي اللذين ميّزا تلك الحقبة التاريخية.

## VI - استنتاجات

نشأت الحركة الشيعية في جبل عامل من رحم المعاناة الشيعية العامة على الأرض العربية-منذ العصر الأموي- ولم تكن، بعد، الحركة الشيعية الأم قد أنضجت الفكر الشيعي على مستوياته العرفانية والسياسية بأسسه المعروفة في الوقت المعاصر. نضج الفكر الشيعي بصورته الكاملة على يدي الإمام السادس جعفر الصادق، الذي توفي في العام ١٤٨هـ=٧٦٦م. واكتملت الصيغة الفكرية-عند الشيعة الإثني عشرية- بعد غياب الإمام محمد المهدي المنتظر، في العام ٢٦١هـ=٨٧٥م، وهو لم يكن قد تجاوز السنة الخامسة من عمره.

طوال قرنين ونصف القرن- وهو المدى الزمني الذي استُهلِكَ لاكتمال الصيغة الفكرية الشيعية الإثني عشرية-عرف المذهب الشيعي عشرات من الفرق المتباينة في أفكارها واتجاهاتها السياسية، والتي كان يجمعها قاسم مشترك واحد هو الولاء لآل بيت الرسول من ابنته فاطمة الزهراء وابن عمه علي بن أبي طالب. كان ذلك المدى الزمني الطويل مترافقاً مع العصرين الأموي والعباسي، وكانت الأحداث فيهما حبلَى بمناهضة المذهب الشيعي بشتى فرقه.

أما في المقاطعات اللبنانية-ومنذ نشأة التشيع في العصر الأموي-فلا نستطيع أن نميز بين الفرق الشيعية، لكنها لم تعرف استقراراً في عددها سوى في أواخر القرن ٣هـ=٩م، وهو الوقت الذي أخذت فيه الدولة العباسية تتفتت إلى دويلات متناحرة.

في ظل تلك الظروف التاريخية لم تستطع الطائفة الشيعية أن تؤسس بنية سياسية في داخل كيان مستقل يؤمّن للشيعية-على الأرض العربية-مأوىً يطمئنون فيه، ويكفيهم وزر الاضطهاد والملاحقة منذ العصر العباسي وحتى-على الأقل-أواخر هذه المرحلة التي قمنا بدراستها.

أما حينما أخذت الدولة العباسية، بفعل تعدد المذاهب والقوميات، تتجه نحو التفتت إلى دويلات مذهبية وعنصرية، استطاع الشيعة أن يؤسسوا لهم أكثر من دويلة في داخل الدويلات: مثل الدولة الحمدانية والدولة الفاطمية...ولكنهم لم يستطيعوا أن يصلوا بها إلى مستوى الوحدة على الرغم من وحدوية انتمائها إلى مذهب واحد، وإنما كانت المصالح الإقليمية والفردية هي التي تقرّب الدويلات الشيعية أو تفرقها عن بعضها البعض.

في وسط مظاهر التفتت العامة، وفي خضم الصراعات المحلية، كان الشيعة في المناطق اللبنانية بعامة وفي جبل عامل بخاصة، ينخرطون في الثورات التي كانت تشتعل في وجه الدولة العباسية؛ وكثيراً ما كانت تلك الثورات تفشل، فینال الشيعة نصيبهم من الاضطهاد والملاحقة نتيجة المواقف التي كانوا ينحازون فيها ضد الدولة المركزية.

لم يستطع الشيعة في جبل عامل، أيضاً، أن يطمئنون إلى سقف سياسي يلجأون إليه لمواجهة ما كانوا يتعرضون له من وسائل القمع والتصفية؛ كما أنهم لم يستطيعوا الحصول على دعم من الدولة الفاطمية الشيعية عندما حاصر الصليبيون مدينة صور.

كان طابع الصراع الداخلي بين الدويلات الحاكمة، في تلك المراحل: منذ العصر الأموي فالعباسي فالصليبي، دينياً ومذهبياً وعنصرياً، استطاع الصليبيون في خلاله أن يحققوا انتصارات متعددة وأن يسيطروا على مناطق واسعة من بلاد الشام، وأن يستقروا فيها، نسبياً، لبضع مئات من السنين على الرغم من كثير من المحاولات العسكرية للمسلمين التي شنوها لطردهم منها.

وحيث إن الصراع بين الدويلات كان يتخذ طابعاً مذهبياً، لم يكن الشيعة ليتخذوا طريقاً آخر؛ وهم لم ينتموا إلى المذهب الشيعي من دون طموحات سياسية في بناء دولة شيعية تحقق الأهداف الدينية التي آمنوا بها، وحسبها الطريق الإلهي الأمثل لتحقيق العدالة على الأرض وضمان مكتسبات مرحلة ما بعد الموت.

وعلى الرغم من المحاولات التوحيدية للفرق الإسلامية التي قام بها نور الدين زنكي، والمحاولات التي قام بها صلاح الدين الأيوبي لتوحيد الدويلات المتناحرة، لكنها لم تحمل لا سقفاً عقائدياً ولا سقفاً سياسياً يطمئن الشيعة إليه؛ فقد كانت تلك المحاولات، في أحسن حالاتها، تعمل على توحيد المذاهب السنية الأربعة؛ ولهذا شجّع غياب المشروع الديني التوحيدي المذهبيين على التمسك بمذاهبهم.

كل تلك العوامل قادت الشيعة إلى مناهات انخرفت بهم- في معظم الأحيان- إلى مواقف سياسية خاطئة في العهد الصليبي: كرفض المشاركة في القتال ضد الصليبيين، أحياناً، والوقوف على الحياد أحياناً أخرى.

لم يكن التحول الذي حصل في أواخر العصر العباسي: اعتناق الأتراك للمذهب السني لتدعيم دولتهم بشرعية إسلامية، واعتناق الصفويين للمذهب الشيعي للغرض ذاته، من دون آثار سلبية على وحدة المسلمين سياسياً؛ فلقد وقف الشيعة في جبل عامل، في مواجهة تلك الأجواء، موقف الحذر، وأحياناً موقف المناوأة من الدعوات التوحيدية للطرف الآخر المتمثل بالعنصر غير العربي المنتمي إلى غير المذهب الشيعي.

فإذا كانت الاتجاهات العنصرية المذهبية، الموجه الأساسي لتاريخ تلك المرحلة، فلا بد من أن تكون المواقف السياسية منفصلة بهذا السياق. فغيااب الرؤية التوحيدية الصحيحة لا بد من أن يؤدي إلى غير الهدف المحدوي. فهل إن القيادة التي طرحت المبادرات التوحيدية، آنذاك، كانت تمثل غير تيار مذهبي محدد؟ وهل كان المشروع التوحيدي ذا مضمون غير مذهبي؟ وبعبارة أخرى: هل كانت القيادة غير منحازة إلى عقائدها المذهبية؟ وهل في هذه العقائد ما يطمئن أصحاب العقائد الأخرى؟

إن محاكمة أية مجموعة مذهبية، في ظرف تاريخي محدد على أساس قواعد مذهبية/فتوية غير تلك التي تؤمن بها، تُعدّ محاكمة غير عادلة. فمحاكمة الشيعة في تلك الحقبة التاريخية على قساعة مخالفتها للإجماع السني، أي محاكمة مجموعة مذهبية ما على قواعد مذهب آخر، بينما التمذهب- كما كان سائدا حينذاك، وكما هو دائماً- قائم على التحدي العصبي الانفعالي، لن يولّد إلا ردات فعل من التحدي والانفعال. ولم يكن الشيعة، في كل تلك الظروف، سوى أقلية تتعرض إلى قمع واضطهاد الأكثرية، فكان هذا الأسلوب يقود الجانب الشيعي إلى المزيد من الردات الإنفعالية.

استناداً إليه استمر الشيعة، في كل تلك العهود، على مواقفهم المذهبية؛ أما خصومهم من المذاهب الأخرى فاستمروا في الضغط والاضطهاد، وأخطأ الشيعة في ردود فعلهم السياسي، واستمرت محاكمتهم من القواعد المذهبية ذاتها من قبل خصومهم، إلى أن بلغت المحاكمات سقفاً غير عادي في عهد المماليك عندما أصدر ابن تيمية فتوى تنص على وجوب استئصال الشيعة والقضاء عليهم، فنفذ المماليك مضمون تلك الفتوى بحق الشيعة في كل من كسروان ومن بعدها في مقدمة جزين. وعلى الرغم من أن السلطة انتقلت للأتراك العثمانيين فلم تتغير سياستهم تجاه الشيعة بالنوع بل بالدرجة، فبقي الشيعة، في أحسن الحالات، من دون الاعتراف بهم كملة، في الوقت الذي اعترفت فيه بحقوق الملل الأخرى، ومنها الطوائف المسيحية.

حسب نظام الملة العثماني حازت الطوائف المسيحية على امتيازات خاصة بها؛ وحازت، أيضاً، القنصليات الأجنبية على امتيازاتها الخاصة؛ فالطوائف المسيحية اللبنانية انفتحت على مثيلاتها في الدول الأوروبية؛ أما الدروز فكانت لهم مقدماتهم وإقطاعاتهم في الشوف، ونالوا اعترافاً عثمانياً بحقوقهم السياسية والاجتماعية، كما أنه كان لهم إمارات تكلفهم الدولة جمع الضرائب منها. أما الشيعة في جبل عامل فكانوا طوال فترة الإمارتين: المعنية والشهابية، يتعرضون منهما لحمالات القمع تارة، ومن الولاة العثمانيين تارة أخرى. كان من أسباب حملات القمع المستمرة: التمرد تارة على أوامر الوالي العثماني، وتارة أخرى بسبب عدم الخضوع للأمراء. وفي مواجهة هذا الواقع صدرت عن الشيعة في جبل

عامل كثير من ردود الفعل، فقبولت من الجانب الآخر بردات فعل مضادة. وقد تكون هذه السلسلة من ردات الفعل المتواصلة عاملاً أساسياً في الإصرار المشترك لشتى طبقات المجتمع الشيعي في جبل عامل على المشاركة في الانتفاضات لغاية الحصول على منطقة حكم ذاتي، على أنه- في أحسن الحالات- لن يخرج عن طاعة الحكومة المركزية للدولة العثمانية. حيث تتأمن، في ظل هذا الكيان، مصلحة الطبقة العليا في الوصول إلى مواقع سياسية واقتصادية أفضل.

كانت تلك المرحلة عبارة عن سلسلة متواصلة من استنزاف الوضع الاقتصادي لجبل عامل، تعرضت فيه الطبقة المنتجة لكثير من الاضطهاد الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي على أيدي زعمائه، وإلى سلسلة من الاعتداءات والسرقة والنهب من قبل العصابات التي كانت تعمل بأوامر من قبل الزعماء للضغط على الدولة العثمانية أو لالتقاء أو من كلفتهم جمع الضرائب. كما كانت تتعرض إلى غارات مدمرة للبشر وال عمران من قبل أمراء المقاطعات المجاورة، وإلى وابل من الاستنزاف المعنوي من زعماء جبل عامل، الاستنزاف القائم على التحريض والتعبئة باسم المذهب كان يمارسه "المشايع" الشيعة لإنجاح حملاتهم العسكرية ذات الأهداف السياسية والاقتصادية التي تخدم هؤلاء المشايخ.

بفعل هذه السلسلة المتواصلة من الاعتداءات الخارجية، والتعبئة والتحريض، كذلك الخسائر الكبيرة في الأرواح والأرزاق، التي كانت تلحق بهم- باستمرار- المظالم الاجتماعية والاقتصادية بقي العاملون، فلاحون ومزارعون، يعيشون في أتون من الشحن والانفعال المذهبيين جيلاً عن جيل.

أما نسق التوجيه الديني والاجتماعي، لهذا الشعب الأمي الطيب، فكان يقوده نحو التقوقع والانغلاق، فلم ينل العامة من أبناء الشعب الشيعي العامل أي قسط من العدالة الاجتماعية، ولهذا بقيت تلك الكتلة الاجتماعية تعيش واقعها المأساوي بين شد سياسي-عسكري مصدره الخطر القادم من الخارج، وبين جذب اجتماعي-اقتصادي-ديني-مذهبي مصدره أولياء الشأن في الداخل.

واستمرت الأوضاع على ما هي عليه، حتى في أفضل حالات الحكم الذاتي الذي حققه ناصيف النصار مستقوياً بخلفه مع ضاهر العمر وعلي بك الكبير. عرف جبل عامل، في تلك الفترة، حالة استقواء وعنفوان معنوي، ولكنه دفع ثمنها غالباً من موارده الاقتصادية وأرواح بنيه في أثناء تعرضهم للحملات العسكرية التأديبية، من المعنيين والشهابيين. لكن هذه التجربة لم تعمّر طويلاً، فقد استطاع أحمد باشا الجزائر أن يقضي عليها بعدما أسقطت الدولة العثمانية حليفها ضاهر العمر وعلي بك الكبير.

لاقي العامليون، في مرحلة الجزار، ظلمين: أولهما على أيدي الجزار وزبانيته، وثانيهما على أيدي ذوي القرى والمذهب من رجال العصابات الذين جندهم مشايخ "المتأولة" لإقلاق راحة الجزار؛ ولكن عمل العصابات أدى، بعد توسط الأمير الشهابي، إلى عقد معاهدة أعيدت، بواسطتها، المكاسب السياسية والاقتصادية لأبناء العائلات، وعلى رأسهم فارس النصر، بينما لم يتغير نهج الاستغلال الاقتصادي والاضطهاد الاجتماعي الذي كان يمارسه "المشايخ"، في تلك الحقبة، ضد الفلاحين والمزارعين من أبناء جبل عامل.

جاء النتاج الفكري والأدبي، في تلك الفترة، معبراً عن فوقيتين: دينية، وطبقية اجتماعية. أما الفوقية الدينية فقد كان يمثلها علماء الدين الذين غزر نتاجهم العلمي الديني، والنتاج الأدبي الذي كانت دائرة العلوم الدينية-المذهبية محوراً له.

أما كثرة المدارس فلم تنعكس تجديداً أو تقدماً على المستوى التعليمي فالفكري للأكثرية الساحقة من أبناء الشيعة، وقد بقيت تلك الكثرة مع الأمية صديقين حميمين.

جاءت فوقية علماء الدين-كما نحسب-من أنهم لم يكن لديهم أي دور سجله التاريخ لهم يحمل سمات الجرأة والحزم، فهم لم يسجلوا صرخة واضحة في وجه المظالم التي كان يلحقها إقطاع "المشايخ" الشيعة بحق الشيعة الفقراء الكادحين المسحوقين. فإذا كانت التقية جائزة، أحياناً، مع السلطة الحاكمة من غير المذهب الشيعي، فهي لا تجوز على الإطلاق مع السلطة الشيعية سواء كانت تمثل سلطة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية. وأما إذا كان التحريض غير جائز ضد القيادة، بشئ وظائفها، في الظروف التي تتصدى فيه الجماعة الشيعية لصد الاضطهاد الخارجي تحت حجة التفريغ لمواجهة العدوان، فكيف يجوز الاستمرار في السكوت عما كانت ترتكبه القيادة الشيعية(مشايخ ومقاطعيين) بحق الفقراء المنتجين من مزارعين وفلاحين بعد أن كان العدوان ينتهي؟

أما الطبقة الاجتماعية، فقد تم التعبير عنها بشكل واضح في النتاج الأدبي: فالمدح للمشايخ، والثناء من أجلهم، والسيرة التاريخية سرقهم، والمجد والرخاء خلُقا من أجلهم. أما التحريض المذهبي والدعوة إلى النخوة، ودفع الثمن الاجتماعي والاقتصادي، والثمن في الأرواح والممتلكات فقد خلُقت للقاعدة الشيعية الواسعة، وعليها أن تؤديها مختارة باسم الدفاع عن المذهب والعقيدة الشيعية، وإلا فعليها أن تؤديها تحت لسع السياط.

إذا، وعلي الرغم من المخاض العسير: اضطهاد فتمرد فقمع، فحكم ذاتي، عاش العاملون فصولاً دامية وخاسرة في كل الأحيان. كان يحصل كل ذلك في ظل ممزق وتفتت عامين لفا المذاهب الإسلامية قاطبة. أما عند الطوائف المسيحية، فكانت الطائفية تكرر نفسها خطأً تفتيتياً آخر، وتفتح أبوابها لكل طارق قومي أو ديني قادم من الخارج؛ وأصبحت الطائفة أو المذهب، وكأن كلاً منهما جالية أجنبية ترتبط مع مثيلاتها في الدول الأوروبية.

وهكذا أصبحت الجاليات الطائفية والمذهبية امتداداً للقوى الخارجية، باستثناء الطائفة الشيعية التي بقيت جالية بالقوة، ولكنها لم تستطع أن تجد لها قوة خارجية تستند إليها وتستقوي بها؛ وهكذا استمرت تفتش في زوايا الوضع العام عن ملجأ فلا تجده، وإذا استقوت يمين أو يسار فإنها كانت تجد، دائماً، من يردعها أو يصنفها كما يحلو له.

إن هذه الوقائع التاريخية هي مقدمات واضحة لفهم المرحلة: فما كانت مقدمات مذهبية طائفية لا بد من أن تكون نتائجه تفتيتية. فالمقدمات المذهبية التي كانت متمظهرة في المقاطعات اللبنانية ككيانات منفصلة عن بعضها البعض، لم تفرز غير كيانات هزيلة متناحرة، حتى لو لم تكن مظاهر الصراع ذات اتجاهات مذهبية إلا أن المذهبية كانت أداة أساسية في تسعير حمى المعارك.

أما إذا حصل، استثناءً، أن اتفقت بعض القوى المذهبية الإقطاعية حول أطر وحدوية، فلم تكن لتخرج عن إطارها السياسي الاقتصادي، غير ذي المضمون العقائدي الديني؛ وكانت لا تخرج عن كونها تجمعات طارئة ومؤقتة ومحمية من الخارج.

أما الحماية الخارجية فلن تكون إلا ذات طموحات ومصالح تتوافق، أحياناً، مع القوى المحلية وتتناقض معها، أحياناً أخرى. لهذا، تسلل النفوذ الأجنبي-سابقاً- إلى جسم الدولة العباسية، وكما سوف يتسلل، لاحقاً، إلى داخل المقاطعات اللبنانية، وهذا ما سوف نجده في أول إطار وحدوي عرفه جبل لبنان تحت ظل بروتوكول العام ١٢٧٧هـ=١٨٦١م، بعد أن دفعت معظم المذاهب في لبنان ثمناً من دم أبنائها وممتلكاتهم ومن حريتهم أيضاً، لأن تطبيقه كان خاضعاً لحماية كل الدول التي لها امتدادات مذهبية في داخل دويلة جبل لبنان.

أما بالنسبة للطائفة الشيعية، فلم تكن النتائج التي حصلت عليها أكثر من إرهابها بالحقن المذهبي، فدفعت ثمناً غالياً في سبيل أهدافها في الدفاع عن المذهب الشيعي، وذلك من أجل بناء كيان ذاتي يوفر العدالة الاقتصادية والاجتماعية لأبنائها من جهة، والاطمئنان المذهبي من جهة أخرى؛ لكنها لم تحقق الكيان ولا حصلت على العدالة الداخلية في ظل سيطرة زعمائها الطامحين للكيان ولكن في سبيل تأمين مصالحهم الخاصة.

\*\*\*\*\*





# الفصل الرابع

## الشيعة في لبنان

### ومرحلة تظهر النهضة القومية والوطنية

(١٨٦١ م - ١٩٤٣ م)

تمهيد:

كان جبل عامل مقاطعة منفصلة عن نظام المتصرفية في جبل لبنان، التي نظم شؤونها روتوكول العام ١٨٦١م. ولأننا نريد أن نبحث عن تاريخ الشيعة في جبل عامل في تلك الحقبة، ولأن الشيعة يسكنون فيه بشكل أساسي، لماذا علينا أن نربط بين المقاطعتين المنفصلتين، إذاً؟

كانت المقاطعتان منفصلتان إدارياً منذ بداية الفتح العربي، وبقيتا على ذلك الوضع حتى العام ١٩٢٠م = ١٣٣٨هـ؛ وبعد إعلان دولة لبنان الكبير، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكما نصت عليه اتفاقية سايكس-بيكو، أصبحتا ضمن دولة واحدة.

منذ بداية الفتح العربي - وبشكل خاص - في خلال النصف الأول من القرن الـ ١٨م = ١٢هـ، كان جبل عامل على علاقة وثيقة مع المقاطعات المحيطة به، وبشكل خاص مع المقاطعات المجاورة له من الشمال، والتي شكلت، فيما بعد، جزءاً من المتصرفية؛ وكان قد عانى من المتاعب الشيء الكثير على أيدي حكامها. فنتيجة لهذه الأسباب، كان لجبل عامل وجبل لبنان محطات تاريخية مشتركة قبل أن تضمهما دولة واحدة.

إن العلاقات التاريخية السلبية بين الجبلين - بأشكالها العسكرية والسياسية والاقتصادية، والتي تميزت بمحاولات أمراء جبل لبنان إخضاع جبل عامل - قد أدت إلى علاقات سياسية سلبية بين سكان المقاطعتين.

ولأن نظام المتصرفية كان نواة أساسية في بناء دولة لبنان الكبير - كما نعرفه اليوم - شكلت دراسة تلك المرحلة ضرورة منهجية أساسية لفهم تاريخ الطوائف الدينية في لبنان، ومنها الطائفة الشيعية.

إن الفرز الإداري للمقاطعات، التي كانت متميزة بأكثرية مذهبية، أعطى للمقاطعة، طابع الأكثرية المذهبي؛ فأصبح لبنان - في مثل تلك الحالة - عبارة عن مجموعة مقاطعات طائفية شكّلت، فيما بعد، دولة واحدة.

أصبحت دراسة تاريخ كل طائفة من الطوائف هي دراسة لتاريخ هذه المقاطعة أو تلك، والعكس كان صحيحاً. كما أصبحت دراسة العلاقات بين المقاطعات هي دراسة لعلاقات الطوائف بين بعضها. ولهذا السبب لا تخلو دراسة هذه المناطق أو تاريخ الطوائف من الصعوبات المنهجية في البحث.

أما لماذا كان تحديدنا بروتوكول العام ١٨٦١م، أو نظام المتصرفية، بداية لمرحلة جديدة؟ ولماذا كانت تلك المرحلة تمهيداً لدراسة طائفة الشيعة؟

إن تحديد مرحلة ما، بالنسبة للوضع العام، يستند إلى التحول التاريخي الذي أصاب جبل لبنان، وهو انتقاله من الحكم العثماني المباشر إلى حكم ذاتي تشارك في تطبيقه الدول الأجنبية وفق نظام خاص هو نظام المتصرفية، الذي أقرّه بروتوكول خاص في التاسع من تموز/يوليو من العام ١٨٦١م.

أما تحديد بداية المرحلة بالنسبة للوضع الخاص لجبل عامل، بعد التحول السياسي التاريخي في جبل لبنان، فيجب أن يكون مستنداً إلى تاريخ انتهاء دور حكم المقاطعاتيين بعد سقوطه في العام ١٨٦٣م.

وحيث إن الجبلين أصبحا في داخل نطاق دولة واحدة هي الدولة اللبنانية، وعلى الرغم من أننا ندرس تاريخ جبل عامل، نرى أن الدخول إلى دراسته يستند إلى نظام المتصرفية، لما لتلك المحطة التاريخية من تأثير على تكوين بنية النظام السياسي في لبنان المعاصر. يستند هذا التأثير إلى تكريس الطائفية عنصراً أساسياً مكتوباً ومُتفقاً عليه من قبل القوى الداخلية والدولية حسب بنود بروتوكول العام ١٨٦١م، والذي أصبح لبنان، على أساسه، سنحفاً مستقلاً يحكمه متصرف مسيحي يعاونه مجلس إدارة من جميع الطوائف اللبنانية.

إن اعتمادنا نظام المتصرفية نقطة تحول في تاريخ لبنان العام - ومن ضمنه تاريخ منطقة جبل عامل - بداية للمرحلة التي ندرسها، يأتي من أهمية تأثير هذه المحطة على تاريخ الشيعة أنفسهم في المراحل التاريخية اللاحقة.

إضافة إلى ذلك، ولكي يسهل علينا أن نفهم ونحلل المراحل التاريخية للوضع الشيعي، ومن حيث إن هذه المراحل لها أكثر من علاقة مع تاريخ لبنان العام ومع تاريخ المنطقة، كان لا بد من التمهيد لدراستنا بإلقاء الضوء على أهم التحولات السياسية والفكرية والاجتماعية التي كانت سائدة في المنطقة حينذاك لمعرفة مدى تأثيرها على تاريخ جبل لبنان ومحيطه الإقليمي.

أفرزت المساحة التاريخية، التي احتلها العهد العثماني منذ استيلائه على المنطقة العربية ومن ضمنها لبنان، بمقاطعاته المعروفة في ذلك العهد، أي قبل العام ١٨٦١م، تطورات كثيرة لعبت دوراً مهماً على طريق ارتقاء الأوضاع القومية، وعلى طريق تبلور العلاقات الدولية مع هذه المنطقة، وعلى صعيد إفراسات هذه العلاقات على الصعيد اللبناني.

إستطراداً، أفرزت تلك الحقبة التاريخية ثوابت على غير صعيد؛ وهي قد أثّرت على مرحلة ما بعد العام ١٨٦١م، وما زالت تأثيراتها مستمرة على وضع المنطقة حتى الآن.

إن ما يهمنا أن نوجزه، في هذا البحث، هي الثوابت الدولية ومدى تأثيراتها على الصعيد القومي أولاً؛ وعلى صعيد لبنان ثانياً؛ وثالثاً وأخيراً على صعيد الطائفة الشيعية في لبنان، كجزء من الكل اللبناني.

طوال أربعة قرون، تقريباً، سيطرت الدولة العثمانية على المنطقة العربية؛ وكان سر استمرارها، طوال تلك المدة، نابعاً من وجوب الولاء لها - لأسباب دينية - بفعل تمثيلها للخلافة الإسلامية.

وبفعل جود الحركة السياسية والاجتماعية والفكرية، الذي أصاب الإدارة العثمانية، التي كان همها الرئيس منصباً على جمع الضرائب من الملتزمين والمقاطعين والولاة، وصلت الأمور إلى حد فقدان الرقابة المركزية على ولايات الدولة؛ واستطاع بعض الولاة الأتراك أن يستولوا على سياسة الحكم في ولاياتهم، مما أحدث تفسخاً في أوصال الدولة فأصبحت بالوهن، السبب الذي أثار شهية الدول الأوروبية وأطماعها في الاستيلاء على تركتها.

أثارت تلك الأطماع صراعاً دولياً بين مختلف القوى الدولية، التي أخذت تخطط في سبيل اقتسام تركة ما كان يسمى الرجل المريض. وكانت منطقتنا تقع في مركز دائرة الأطماع الأوروبية الاستراتيجية، وهذا ما عُرف بمصطلح المسألة الشرقية، التي أصبحت من الثوابت التي حكمت تاريخ الصراع في منطقتنا ولا تزال تأثيراتها مستمرة حتى الآن.

كسرَّس عهد المتصرفية النظام الإقطاعي في لبنان؛ وإن تعدد الطوائف، الذي عُرف قبل عهد المتصرفية، قد تكررَّس في عهد الانتداب الفرنسي وتعمَّق، وأصبح واقعاً معترفاً به بعد الاستقلال، ولذلك أصبح ثابتاً من الثوابت التي لا يمكن فهم تاريخ لبنان بدونه<sup>(١)</sup>.

هناك أربعة ثوابت - في المرحلة المعاصرة لبحثنا، ولا تزال حتى الآن - تلعب دوراً رئيساً في تحليل الوضع في لبنان، وهي: الصراع الدولي - تعدد الطوائف - الإسلام والخلافة الإسلامية - الدعوة القومية العربية.

(١) قربان، د. ملحق: تاريخ لبنان السياسي الحديث (ج١): الأهلية للشر والتوزيع: بيروت: ١٩٧٨: د. ط: ص ١٧.

أصبح الصراع الدولي ثابتاً في حياة المنطقة بعامه، ولبنان بخاصة، منذ أن أصبحت المسألة الشرقية/الأطماع الاستعمارية تشكل استراتيجية في المخططات الاستعمارية.

أما تعدد الطوائف في لبنان، كعامل يستجيب في حمأة الصراع الداخلي بين الطوائف لمغريات الاستقواء بالخارج كلما تناقضت مصالحها الفئوية، فقد أصبحت نقطة ارتكاز تستند إليها القوى الخارجية في صراعها من أجل الاستيلاء على المنطقة.

وأصبح الإسلام والدعوة إلى الدولة الإسلامية الواحدة ثابتاً في حياة المنطقة بشكل عام، وفي حياة لبنان بشكل خاص، منذ بداية انتشار الدعوة الإسلامية. والسبب في ذلك أنه كان للإسلام تأثير أساسي في بناء ثقافة شعبية واسعة ومعقدة في الوجدان الشعبي، بحيث كانت الثقافة الإسلامية تمثل مركز الدائرة الجاذبة والمولدة لكل الاتجاهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حددت مسيرة التاريخ العربي- الإسلامي منذ مئات السنين.

وإنه على الرغم من انتهاء عصر الخلافة الإسلامية - بعد إلغائها في العام ١٩٢٤ م = ١٣٤٢هـ - وعلى الرغم من مرور ثلاثة أرباع القرن، لا تزال تشكل ثابتاً رئيساً في حركة التغيير التي يدور العمل على إحداثها في المرحلة المعاصرة؛ لقد أحدثت هذه المسألة التباسات عديدة في أذهان شتى الطوائف غير الإسلامية في لبنان، والسبب أن الملة/الدين والوطنية/القومية كانتا تتعادلان - كمصطلحين - بالمعنى والتعريف.

فالخوف الذي أبدته الطوائف غير الإسلامية من الإسلام - كدين - إنعكس خوفاً مماثلاً من العروبة - كدعوة سياسية - لأن معنى الإسلام والعروبة كانا متداخلين، في أواخر أيام الدولة العثمانية، إلى الحد الذي كان من غير الممكن التفريق بينهما.

ولم يقتصر الأمر عند خوف غير المسلمين من العروبة فحسب، وإنما قابله خوف مماثل عند عدد لا يستهان به من الأصوليين/السلفيين المسلمين، وخوفهم نابع من أن تكون العروبة رابطاً بديلاً عن الإسلام، وهم يعدّون هذا الأمر مؤامرة استعمارية على دينهم.

## I - وضع لبنان في ظل بروتوكول ١٨٦١م، ونظام المتصرفية.

شهد القرن ١٨م=١٢هـ ثورة حضارية في أوروبا لم تكن لتمر من دون أن تعمل على تصدير نفسها إلى خارج موطنها الأول؛ فأصابت منطقتنا منها الشرارات الأولى أو الانعكاسات الأولى.

كانت الحضارة الأوروبية تنتقل إلى منطقتنا بأشكال مختلفة، منها السياسية والثقافية والعلمية والعسكرية؛ وكانت حملة نابوليون بوناپرت على مصر في العام ١٧٩٨م=١٢١٢هـ، نتيجة للثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩م=١٢٠٣هـ. وعلى الرغم من أن تصدير نتائج النهضة الأوروبية إلى بلادنا كان يحمل أهدافاً استعمارية، إلا أنها جاءت لتحمل معها إنجازات الغرب العلمية والفنية، ولتثير اهتمام المسلمين وخاصة في الآستانة ومصر، ولتدخل حكامها - انبهاراً بتلك الإنجازات - تغييرات مهمة في أنظمة الحكم<sup>(١)</sup>.

أدّى تفاعل المنطقة العربية مع معطيات النهضة الأوروبية إلى نهضة علمية وثقافية، ثم إلى نهضة سياسية، وكان سبب هذا التفاعل إما انبهاراً بالحضارة القادمة من الغرب، قياساً إلى واقع التخلف الذي كانت تعاني منه منطقتنا في العهد التركي، أو لضرورة الاستجابة الحضارية الذي يفرضه التفاعل الإنساني بين الحضارات الإنسانية.

تركت حملة بوناپرت على مصر انعكاسات كانت ذات أثر واضح على مصر، في حينها قام محمد علي باشا، منذ العام ١٨٠٥م=١٢١٩هـ، بإرساء التربة على أسس غربية حديثة<sup>(٢)</sup>. وأصابت تلك الانعكاسات البنى السياسية والعلمية للدولة العثمانية، فبرزت آثارها، في النصف الثاني من القرن ١٩م=١٣هـ، من خلال الدستور الإصلاحي.

رافقت تلك النهضة معطيات سياسية جديدة في بعض المقاطعات اللبنانية بشكل عام وفي جبل لبنان بشكل خاص؛ وكان لها علاقة مباشرة بما كان يحصل في داخل السلطنة العثمانية من تفكك داخلي، وتأثير الاتجاهات التحديثية، وبالأطماع الأوروبية من خلال فتح ثغرات للتدخل المباشر من البوابة اللبنانية. فاجتمعت تلك العوامل، وبمساعدة الاضطرابات الداخلية، ليتم استحداث نظام المتصرفية في جبل لبنان في العام ١٨٦١م.

### ١- العوامل المؤثرة في ولادة نظام المتصرفية :

انعكس الجو العام، دولياً وإقليمياً، على جبل لبنان بشكل أكثر وضوحاً من انعكاسه على بقية مقاطعات الدولة العثمانية؛ ولهذا أسباباً ميّزته عن غيره من المقاطعات الأخرى.

(١) قربان، د. ملحم: م. س. ص ٧٩ و٧٨.

(٢) م. ن. ص ١٧٠.

إننا نتكلم عن لبنان كمناطق وطوائف؛ لذلك نرى أن التأثير بالنهضة الأوروبية لم يصبها جميعها بالمستوى نفسه الذي أصاب جبل لبنان.

فالطوائف الإسلامية، كالسنة مثلاً، التي تعيش في المدن أصابت منه القليل؛ أما التي كانت تسكن في المناطق الجبلية، فظلت تعيش في عزلة بعيدة عن أي تأثير. وعلى الرغم من ذلك كانت تقف موقف المقاومة من أشكال التغلغل هذا<sup>(١)</sup>. أما المسيحيون - ومنهم الموارنة بشكل خاص، ولحسابات عديدة - فكانوا متميزين بالاستفادة من حالة الانفتاح الاقتصادي والثقافي.

بشكل عام، ومنذ عهد الأمير بشير الثاني (١٧٨٨ - ١٨٤٠ م = ١٢٠٢ - ١٢٥٦ هـ) وإلى نهاية عهد المتصرفية (١٨٦١ - ١٩٢٠ م = ١٢٧٧ - ١٣٣٨ هـ)، طرأ على حالة لبنان الاجتماعية والثقافية تغييرات جذرية كان لها أثر كبير على وضعه المميز، وقد ساعد على استمرار هذا الوضع جملة أسباب، منها:

أ- الوضع السياسي الخاص الذي أعطى لجبل لبنان، خاصة تحت حكم الأمراء، حيث تمتع اللبنانيون بقدر من الحرية لم يعرفه غيرهم من رعايا السلطنة.

ب- العلاقات المنتظمة للنصارى مع أوروبا؛ فتولّد عن احتكاكهم معها تغييرات اجتماعية وثقافية، شكلت جزءاً من حركة الإصلاح والتجديد، التي شملت جميع الولايات في السلطنة العثمانية في القرن ١٩ م - ١٣ هـ<sup>(٢)</sup>.

كان من نتائج الانفتاح اللبناني باتجاه الغرب بروز عاملين : أحدهما ثقافي، والآخر اقتصادي. وقد أدى تطورها إلى جملة انعكاسات سلبية على صعيد العلاقات الداخلية بين الطوائف الدينية في لبنان؛ ومهدّت هذه الانعكاسات لقيام نظام المتصرفية.

**العامل الثقافي:** لم يكن في لبنان حتى العقد الأخير من القرن ١٨ م، سوى مدرستي عين ورقة وعين تيريز. وكان خريجوها من أبناء الأسر المارونية والروم الكاثوليك؛ وهذا ما كان يؤهلهم لأن يتوظّفوا في بلاط الأمير الحاكم، وكان لهذا الموقع تأثير مهم. أما غير ذلك فكان الجهل سائداً في مناطق الجبل بين طبقة الأعيان من نصارى ودروز.

كان الإمام بالقراءة والكتابة أوسع انتشاراً بين مسلمي بيروت وصيدا وطرابلس بفضل الكتاتيب. أما تدريس الفقه وبقية العلوم الإسلامية التقليدية فكان يقوم بها علماء مسلمون لفئة صغيرة من المريدين، وكذلك كان يفعل علماء الشيعة في جبل عامل<sup>(٣)</sup>. ولم

(١) كونسران، د. وحيد: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي (١٨٦٠ - ١٩٢٠): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٢: ط ٣: ص ٣١.

(٢) الصلبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. م. ص: ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٣) م. م. ن: ص ١٦٥.

تبرز محاولات التوحيد إلا في العام ١٨٨٢م=١٢٩٩هـ، حيث جاء دور النهضة الثقافية متأخراً عن غيره، في بقية المناطق اللبنانية، عقوداً عديدة من الزمن<sup>(١)</sup>.

من الأسباب التي أسهمت في بقاء انتشار التعليم، قلة المدارس وندرة الكتب المدرسية، التي كانت تنسخ باليد لأن الطباعة باللغة العربية لم تكن قد انتشرت بعد، ولم تُعرف الطباعة إلا في العام ١٨٤١م=١٢٥٧هـ، حيث كان الاهتمام منصباً على طباعة الكتب الدينية. ولهذا، كان التعليم غير متاح سوى لقلة قادرة على دفع نفقاته على أيدي مدرسين خصوصيين، في الوقت الذي كان فيه الفقر مستشرياً<sup>(٢)</sup>.

في ظل الواقع الثقافي المتخلف، الذي أصاب اللبنانيين جميعاً؛ وبتأثير من التقدم الذي أحرزته أوروبا، بدأت تباشير اليقظة الفكرية تلوح في الأفق حينما ظهرت جماعة من الشباب التواق للمعرفة في جميع أنحاء لبنان تقريباً، وساعد على إنعائها وصول طلائع المرسلين الإنجليز إلى بيروت في العام ١٨٢٠م=١٢٣٥هـ. وعندما لاحظ المرسلون الأمريكيون، في العام ١٨٣٤م=١٢٥٠هـ، الإقبال الواسع على العلم والمعرفة، قاموا بنشر التعليم بدلاً من العمل الديني المباشر؛ وحذا الآباء العازاريون واليسوعيون حذوهم. أما إبراهيم باشا، فممن دخوله إلى فلسطين ولبنان وسوريا، في العام ١٨٣٢م=١٢٤٨هـ، اهتم بمحفل التعليم، فأمن وسائله إلى المخطدين وأبنائهم، وأنشأ الكليات الحربية في دمشق<sup>(٣)</sup>. استطاعت الحركة الثقافية التي عمل على تنشيطها كثير من الإرساليات الأجنبية، وخاصة الفرنسية منها، أن تخلق أيديولوجية شعبية لدى الطائفة المارونية بسبب العلاقة التاريخية بين الموارنة وفرنسا؛ وظهرت عناوين كان يتداولها الموارنة مثل "الأمة المارونية" و"الموارنة جزء من الأمة الفرنسية"...<sup>(٤)</sup>.

**العامل الاقتصادي :** واجهت الطائفة الدرزية، منذ أوائل القرن ١٧م=١١هـ، تفهماً اقتصادياً وسياسياً، رافقه تقلص كبير في عدد أفرادها<sup>(٥)</sup>، وخاصة بين العامين (١٨٥٨-١٨٦٠م=١٢٧٤-١٢٧٦هـ) بعد أن تكاثرت هجرة الدروز إلى حوران. فقابل ذلك زيادة في النفوذ الاقتصادي والسياسي والسكاني عند الموارنة.

(١) مكّي، د. محمد كاظم: م. س. : ص ١٩٦.

(٢) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س. : ص ١٧٥-١٧٦.

(٣) م. ن. : ص ١٧٢-١٧٤.

(٤) كوثراني، د. وجيه: م. س. : ص ٦٧.

(٥) م. ن. : ص ٦٥.

استطاع الموارنة، أن يقوموا بدورهم كمرابحين في أراضي المقاطعية الدرزية، وأن يعززوا دورهم في إنتاج الحرير، وساعدهم ارتباطهم بهذه الزراعة على زيادة نفوذهم الاقتصادي، وقد ازدهرت هذه الزراعة بإحياء الصلات التجارية بين أوروبا وبلاد المشرق، وأصبح الموارنة أكبر المنتجين اللبنانيين، لذا تمكن بعضهم - نتيجة لذلك - من الإثراء فتعزز وضعهم الاقتصادي<sup>(١)</sup>. وكانت هذه بداية لظهور بورجوازية مارونية أخذت تطمح لتوسيع نطاق المتصرفية.

جاء التغلغل الاقتصادي الفرنسي في الجبل، إلى جانب تكاثر الإرساليات والمدارس الأجنبية، ليسهم في تعزيز امتيازات الموارنة؛ وهذا ما دفع بالدروز إلى حسبان ما يحصل أنه يشكل خطراً عليهم، وتعزز هذا الشعور إثر حركات الفلاحين الموارنة وانتفاضاتهم. وتأثرت بشكل سلبي، أيضاً، التجمعات الإسلامية الأخرى، ذات الإنتاج الحرفي والزراعي والنشاط التجاري في الأسواق العربية - الإسلامية، من جراء غزو السلع الأوروبية للأسواق المحلية. فمِنذ أوائل القرن ١٩م = ١٣هـ، وبتأثير من غزو السلع الأوروبية، أخذ الإنتاج الحرفي ولا سيما في إنتاج المنسوجات القطنية والحريرية، يتراجع بصورة تهدد الفئات الاجتماعية التي تعيش منه بمزيد من الإفقار. وإن ما دفع إلى تعزيز التناقض الطائفي بين المسلمين والمسيحيين هو النشاط المالي والتجاري في الاستيراد والتصدير، الذي أصبح بيد مرايين ومصرفيين ووكلاء من المسيحيين<sup>(٢)</sup>.

شكّل العاملان الثقافي والاقتصادي انعكاسات سلبية على العلاقة بين المسلمين والمسيحيين عامة، وبين الموارنة والدروز خاصة. وأدى تراكمها إلى درجة من الاحتقان كانت من نتائج الأحداث الطائفية في العامين ١٨٤٠م و ١٨٦٠م؛ فدفعت عوامل الوضع الداخلي في لبنان، بتأثير من العوامل الخارجية، إلى تغييرات سياسية جديدة عُرفت ببروتوكول ١٨٦١م، ووضعت جبل لبنان تحت إدارة نظام المتصرفية. فكان للوضع الجديد أبلغ الأثر على التحولات التاريخية اللاحقة.

في ظل تلك الأجواء، ونتيجة لتصاعد وتيرة الانفتاح اللبناني على الغرب اقتصادياً وثقافياً من جهة، وتميُّز وضع لبنان السياسي من جهة أخرى، حصلت في مرحلة ما بين العامين ١٨٦١م و ١٩٢٠م، تغييرات مهمة في لبنان على الصعيدين السياسي والثقافي.

## ٢ - نظام المتصرفية: الاتجاهات السياسية والاجتماعية:

نتيجة لما حصلت عليه أكثرية المسيحيين عامة، والموارنة خاصة، من مواقع ثقافية واقتصادية، منذ النصف الأول من القرن ١٩م = ١٣هـ، حاولت أن تؤسس في جبل لبنان،

(١) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. ص ٤١.

(٢) كوتراني، د. وحيد: م. ص ٦٥ - ٦٨.



بين العامين ١٨٤٠م و١٨٦٠م، وطناً قومياً مسيحياً بمساعدة فرنسا وغيرها من الدول الكاثوليكية، وهذا ما أضاف سبباً آخر لإثارة ردة فعل عنيفة عند الدروز، فقادت آخر الأمر إلى مذابح العام ١٨٦٠م<sup>(١)</sup>.

حصلت المذابح في ظل إهمال وسكوت السلطات التركية، التي اشترك بعض جنودها في المحازر، ولقد ورد حسب لوائح الاتهام التي قدمها النصارى إلى فؤاد باشا - وزير خارجية تركيا آنذاك - الذي كلفته الدولة التركية بالتحقيق في الحوادث: ٤٦٠٠ متهم درزي، و ٣٦٠ متهم من السنة والشيعة<sup>(٢)</sup>.

أثارت تلك المحازر استياء أوروبا، وكى لا يبقى مبرر لتدخلها، عمد الأتراك إلى معالجة الأوضاع، فتدخلت تركيا بحزم بواسطة وزير خارجيتها فؤاد باشا. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت الحوادث مبرراً لتدخل أوروبا (بريطانيا، فرنسا، روسيا، النمسا، وبروسيا) في شؤون لبنان الداخلية، وكان لدول أوروبا دور في إقرار نظام المتصرفية والتوقيع عليه في ٩ حزيران/يونيو من العام ١٨٦١م<sup>(٣)</sup>.

أسس نظام المتصرفية الركائز الطائفية، التي لا تزال تتحكم بالسياسة اللبنانية حتى اليوم، ومن أهمها:

- المتصرف مسيحي يرتبط بالباب العالي مباشرة.
- يتكون مجلس الإدارة من ١٢ عضواً، لكل طائفة عضوان، والطوائف الممثلة هي: الموارنة، الدروز، السنة، الشيعة، الأرثوذكس، الكاثوليك. ولكنه طرأ تغيير أساسي على تركيبة المجلس في ٦ أيلول/سبتمبر من العام ١٨٦٤م، فباتت نسبة أعضاء مجلس الإدارة كما يلي: أربعة للموارنة، ثلاثة للدروز، أرثوذكسيان، وعضو واحد لكل من الكاثوليك والسنة والشيعة. بالإضافة إلى ماروني يمثل مديرية دير القمر.
- يقسم الجبل إلى سبعة أقضية: الكورة، زحلة، المتن، الجهة الشمالية من جبل لبنان حتى نهر الكلب (ما عدا الكورة والأرضي الكائنة جنوبي طريق الشام حتى جزين)، جزين، إقليم التفاح. ويعين المتصرف مأموراً إدارياً لكل منها يتم اختياره من الطائفة الأكثر عدداً.
- يقسم كل قضاء إلى نواح، والنواحي إلى قرى، وينبغي - ما أمكن - ألا تضم القرية جماعات غير متجانسة طائفيًا.

- في كل ناحية قاضي صلح لكل طائفة. وحدد النظام طرق المحاكمات بشكل يلي حاجات التعددية الطائفية في المتصرفية. وكان نظام المتصرفية مشروعاً سياسياً طائفيًا، يحمي المصالح الطائفية، ويؤمّن مصالح تركيا وإنكلترا وفرنسا<sup>(٤)</sup>.

(١) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س. ص ١٩٧.

(٢) م. ن. ص ص ١٤٥ و ١٤٧.

(٣) م. ن. ص ص ١٤٦ - ١٤٨.

(٤) ضاهر، د. مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية: م. س. ص ص ٤٤٠ - ٤٤٣.

أما بروتوكول العام ١٨٦١م، فقد استمر، كمشروع سياسي - طائفي، حتى يومنا هذا، ولكنه لم يتعدّل بشكل دستوري حتى ٢٤ تموز/يوليو من العام ١٩٢٣م<sup>(١)</sup>. وكانت له انعكاسات على الواقع الاجتماعي في لبنان؛ وكرّس الطائفية السياسية؛ التي أصبحت منهجاً تَظَمّت الطوائف اللبنانية نفسها على هديه.

### أ- انعكاسات النظام الجديد على الاتجاهات الاجتماعية:

نصّت إحدى مواد البروتوكول المعدّل في العام ١٨٦٤م، استجابة للاتجاه الإصلاحية العثماني، على إلغاء الامتيازات العائدة للمقاطعة، وقد حسب الاتجاه الإصلاحية أن النظام المقاطعة السابق يبعثر الأموال ويؤدي إلى تجاوزات ومظالم حيال الفلاحين. لكن ما أُلغِيَ بالنص استمر مُطبّقاً على أرض الواقع، إذ وُلدت طبقة جديدة اشترت معظم أراضي المشايخ واستثمرتها عن طريق المربعة، وكانت الطبقة الجديدة تدفع ثمن المنصب في مجلس الإدارة<sup>(٢)</sup>. وإن الإدارة الجديدة - بعد البروتوكول - شكّلت حقلاً جيداً للتنافس والصراعات بين القوى الاجتماعية المختلفة، وأصبحت الوظائف العليا وغيرها، مثل القائمقام والمدير والقاضي، تشكل محور العمل السياسي ووسيلة لكسب المنافع. كما أنّها أصبحت حكراً على العائلات التقليدية، وعلى الآخرين من الأصول الطبقة الجديدة. وكانت نسبة من تولوا وظيفة القائمقام من العائلات التقليدية إلى الطبقة الجديدة إثنان إلى واحد تقريباً، أما وظيفة المديرين فكانت نسبة الأولى على الثانية ثلاثة إلى واحد تقريباً<sup>(٣)</sup>.

بعد أن فقدت الطبقة القديمة (العائلات التقليدية) جزءاً من مواقعها لصالح الطبقة الجديدة، كانت بداية تفسخ في العلاقات الاجتماعية الموروثة في جبل لبنان. وكانت تلك العلاقات تظهر في التماسك "العصبي" الذي كان يفرض تحالفات عائلية واسعة حول مسألة الإمارة. وترجم هذا التفسخ نفسه في إطار الإدارة الجديدة تحزبات ضيقة ومنافسات فردية أدّت إلى فساد في البنية الإدارية للنظام<sup>(٤)</sup>.

من انعكاسات النظام السياسي الجديد على الاتجاهات الاجتماعية، تشكيل طبقة اجتماعية أخرى، أخذت تستغلّ الطبقات الدنيا بأشكال جديدة، ولذلك بقيت العلاقات الاجتماعية بدون تغيير بين الطبقات الاجتماعية العليا والدنيا.

(١) قريشان، د. ملجم: م. س. ص ١٥٥.

(٢) كوتراني، د. وجيه: م. س. ص ٧٤ و ٨٠.

(٣) م. س. ن. ص ٧٨ - ٧٩.

(٤) م. س. ن. ص ١٧٠.

## ب- انعكاسات النظام على الاتجاهات السياسية:

استمر الموارنة، في عهد المتصرفية، على الاعتقاد بأن مناطقهم، التي يسكنونها، تُعدُّ وطناً مسيحياً. وعملوا على توسيعها بحيث تضم بيروت لأهميتها التجارية كمرفأ، والبقاع لخصوبة أراضيها، ثم بلاد بشارة وعكار والحولة ومرجعيون، لكي يصبح صالحاً للبقاء. وكان من الواضح، أيضاً، أن توسيع حدود جبل لبنان سوف يضم أكثرية إسلامية، وهذا بالتالي يستدعي تسوية تنطوي على قيام تعاون بين المسيحيين والمسلمين<sup>(١)</sup>.

إن الدافع الاقتصادي، الذي دعا بعض اللبنانيين إلى الدعوة لتوسيع جبل لبنان، والذي يضمن تأمين مرفأ بيروت كمرفق ضروري للتجارة، وإلى ضم أراضٍ زراعية أخرى، لعب دوراً أساسياً في المراحل اللاحقة من أجل بناء دولة لبنان الكبير.

إن الاتجاهات الجديدة: إضافة أجزاء أخرى إلى جبل لبنان، بحيث يتركب لبنان على مقاسات اقتصادية، كان لا بد من أن تخلق إشكالية جديدة، وهذه الإشكالية سوف تبرز من خلال وجود أكثرية إسلامية في الرقعة الجغرافية المفترض أن تشكل وطناً اسمه لبنان؛ فبعد أن كانت الطائفة المارونية تمثل الأكثرية في جبل لبنان/المتصرفية، سوف تميل الأكثرية لصالح الطوائف الإسلامية؛ فما هو الحل، إذاً؟

في مواجهة الإشكالية المفترضة، كان المسيحيون من طوائف أخرى من غير الموارنة، وانضم إليهم بعض النافذين من الموارنة أنفسهم، يعدُّون سوريا كلها وطناً لهم. ومن هنا أخذت بذور الفكرة القومية تنمو، وتخطت كل الانتماءات الدينية والطائفية. وكانت على صلة وثيقة باليقظة الأدبية العربية، حيث كانت "سوريا" غير منفصلة عن التراث الثقافي العربي، وهكذا التقت فكرة القومية السورية - منذ أول ظهورها - بفكرة العروبة<sup>(٢)</sup>.

وإن جاءت الدعوة إلى القومية بحل لمشكلة التعددية الطائفية في لبنان الموسَّع، فإنما كانت حلاً متقدماً في المكان والظرف الذي نبت فيه. ولكنها لم تجد صدىً لها عند أكثرية المسيحيين في عهد الانتداب، وتحولت إلى عصبية دينية عند أكثرية المسلمين.

## ٣- نظام المتصرفية: الوجه الثقافي والفكري:

انعكست آثار النهضة العلمية الأوروبية على السلطنة العثمانية عامة وعلى لبنان خاصة؛ وكان انعكاسها انكباباً على طلب العلم؛ فكثرَت الإرساليات الأجنبية تجاه لبنان، فتأسست المدارس الحديثة، ودخلت الطباعة إليه منذ أواسط القرن ١٩م - ١٣هـ.

(١) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س. : من ص ١٥٦ و ١٥٧ و ١٩٨.

(٢) م. س. : ن. : من ص ١٩٨ - ١٩٩.

وتحول تسرب العوامل الأساسية للنهضة الأوروبية إلى لبنان، في النصف الأول من القرن ١٩م، إلى بداية فعالية على الصعيد الثقافي والعلمي في النصف الثاني من القرن ٢٠م. ففي عهد المتصرفية تعززت أدوار المدارس الحديثة والصحافة والمطابع والجمعيات الأدبية والمؤسسات الاجتماعية والمكتبات العامة<sup>(١)</sup>.

وكان من أهم دلائل التغيير في البنى التعليمية المظاهر التالية:

- المدارس : ظل عددها ينمو طيلة القرن ال ١٩م، وظل التطوير يطال برامجها من الابتدائي إلى الثانوي فالجامعي، وكانت الإرساليات الأجنبية المختلفة تنشط في إنشاء المدارس. لكنه، في بعض الأحيان، كانت تصطدم رغبات الوطنيين من أبناء البلاد مع رغبات المرسلين الأجانب. وبانتهاء القرن ١٩م، كان النظام التربوي في لبنان قد نما وكبر وأصبح بنياناً يثير الإعجاب، إذ أصبح لبنان أكثر أجزاء السلطنة العثمانية تقدماً في مجال التربية العامة على الصعيد التالية:

- الإمام بالقراءة والكتابة كان واسع الانتشار في معظم المناطق.  
- كانت الدراسة الابتدائية متاحة لكل راغب.  
- كانت الدراسة الثانوية متاحة للقادرين على تكبد نفقاتها.  
- أما بالنسبة للدراسة الجامعية فكان في بيروت كليتان للآداب والعلوم، بما في ذلك كلية للطب<sup>(٢)</sup>.

وتدليلاً على هذا النمو، نرى أن مختلف الإرساليات قد أسست كثيراً من المدارس، وكان عددها كما يلي: الإنجليز: مئة مدرسة - الألمان: ثلاث مدارس - الروس: مئة وخمس مدارس - الأميركان: ثمان وثمانون مدرسة - الفرنسيون: خمسمئة مدرسة ومدرسة.  
وكان التعليم في تلك المدارس، بالإضافة إلى إدخاله عنصر التطوير إلى الأساليب التربوية، موجهاً لاستغلال الشعور الديني<sup>(٣)</sup>.

- أما المطابع: فدخلت لبنان لأول مرة، في العام ١٨٤١م، وكان الاهتمام منصباً على طباعة الكتب الدينية. ولم ينقض القرن ١٩م حتى أصبح في لبنان ثلاث عشرة مطبعة تطبع سילاً من الكتب العربية في مختلف الموضوعات التي كان معظمها أدبياً، وصدر عنها أربعون دورية، منها خمس عشرة جريدة<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت الإرساليات الأجنبية قد وجهت اهتمامها، بشكل أساسي، تجاه الأوساط

(١) سكي، د. محمد كاظم: م. س : ص ١٩٩.

(٢) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س : وص ص ١٧٥ - ١٨٣.

(٣) مراد، د. سعيد: الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٦): معهد الإمام العري: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.

ص ص ٨١ - ٨٣.

(٤) م. ن : ص ١٨٣.

المسيحية لأسباب عديدة؛ فإن الحركة التربوية والثقافية بدأت تنعكس - في الربع الأخير من القرن ١٩م - على الأوساط الإسلامية. ففي تلك الحقبة نشطت الطائفة السنية إلى اللاحق بالنموذج الإرسالي، حيث تأسست جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية. أما الدروز، وإن كانوا قد أرسلوا أبناءهم إلى المدارس المسيحية في مناطقهم، فلم يكن هذا سوى إجراءً محدوداً، لكنهم مع الشيعة - بشكل عام - لم يتأثروا كثيراً بالحركة التربوية الناشطة. فالشيعة كانوا يسكنون في أنحاء منعزلة من البلاد، لذلك لم يتعرضوا لتأثير هذه الحركة<sup>(١)</sup>.

لم تبرز في جبل عامل محاولات للتجديد سوى في العام ١٨٨٢م - ١٢٩٩هـ. ولكن هذه المحاولات كانت خجولة، واقتصرت في جانبها التعليمي على بعض المدارس التي أنشأها بعض رجال الدين الشيعة، وخرجت العديد من العلماء<sup>(٢)</sup>.

أما دوافع رجال الدين الشيعة في دوام العلم، ومنه بشكل أساسي العلوم الدينية، فهي إرادة العاملي (الشيوعي) في دعم مذهبه، الذي كان مهتماً باستمرار من البيئات التي كانت ترى في المعتقدات الشيعة خروجاً على الإسلام. ولهذا انصبَّ الاهتمام على العلوم الدينية، تربية وتشريعاً ومؤلفات. وكانت الحياة الفكرية والأدبية في جبل عامل، بالإضافة إلى أسباب السكن في مناطق منعزلة، بطيئة التأثير بالجديد المستحدث، وبالتيارات الاجتماعية والفكرية الناهضة، ولذا جاءت النهضة في جبل عامل متأخرة عن مثيلاتها في الوطن العربي بما يناهز القرن ونصف القرن<sup>(٣)</sup>.

أدّى التفاوت في مستويات اللاحق بوسائل النهضة العلمية الحديثة بين الطوائف في لبنان، والتعدد في المدارس (عددًا ومناهج)، إلى اختلاف في الولاءات السياسية لكل طائفة. ولكن على الرغم من ذلك كان عدد من المسلمين معجباً، من خلال بعض نشاطاتهم الفكرية، بالمدنية الغربية؛ ولكن إعجابهم لم يدفعهم إلى مواقف معادية للدولة العثمانية، كما كان الحال بالنسبة لبعض المثقفين المسيحيين الذين بهرتهم المدنية الغربية الأوروبية، فكانت الدعوة لإحياء التراث العربي صيغة أيديولوجية معادية للأتراك ليس أكثر<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت المنايع الثقافية لمجتمع ما، سواء كانت تراثية أم حديثة، تؤثر تأثيراً مباشراً في تطوير الاتجاهات السياسية والاجتماعية للمجتمع، فإن إحياء التراث العربي من أية جهة أتى، سوف يصب في مصلحة العرب.

لا يصح - في مثل هذه الحالة - أن نحسب إحياء التراث صيغة أيديولوجية معادية لمجتمع آخر، لأن إحياء تراث حضاري لمجتمع ما يجب أن يصب في مصلحة المجتمعات الأخرى؛

(١) م. ن. ص: ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) مكّي، د. محمد كاظم. م. س. ص: ١٩٦ - ٢٠٣.

(٣) م. ن. ص: ٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) كوترياني، د. وجيه. م. س. ص: ١١٣ و ١٥٠.

خاصة إذا كان هذا التراث يعبر عن آمال إنسانية عامة وشاملة، فيتم إحياء التراث ونقله على قاعدة التواصل الحضاري الإنساني، وإلا فإن ما فعله الأوروبيون عندما نهلوا من التراث العربي- الإسلامي بعد أن ترجموه إلى لغاتهم قد قاموا بعمل معاد لمجتمعهم.

كنا قد درسنا - سابقاً- الظروف الدولية والإقليمية والمحلية، التي أحاطت بالوضع السياسي والاجتماعي في لبنان، ومن خلال الإطلالة عليها، نحسب أنه كان للعاملين: الثقافي والسياسي، تأثير واضح على ثمظهر الاتجاهات السياسية - الوطنية والقومية وتشكلهما، وستكون هذه الاتجاهات موضوع بحثنا اللاحق من هذا الفصل.

## II - مرحلة تظهر الاتجاهات الوطنية والقومية حتى نهاية العصر العثماني.

### ١- المظاهر العامة لحركة التحديث:

نشأت فكرة القومية العربية، في النصف الثاني من القرن ١٩م، بفعل التحولات السياسية والاقتصادية والفكرية، التي نتجت عن حالة التفاعل مع النهضة الأوروبية الحديثة. وكان من أهم التحولات : القضاء على النظام الإقطاعي، النهضة الأدبية التي مهّدت لها البعثات التبشيرية الأجنبية، دور البعثات العلمية العربية باتجاه أوروبا والتي حملت معها بذور التغيير إلى بلادها، تطور الصحافة كأساس لنشر الثقافة والمعرفة، وتأثيرات ازدياد عمليات الاستيراد والتصدير بين الأسواق العربية والإنتاج الأوروبي على نشأة الطبقات البورجوازية العربية.

إذا كان نشوء حركة القومية العربية مترافقاً مع تلك التحولات، فإن بلاد الشام كانت مهداً لهذه الحركة بسبب انفتاحها على الغرب بشكل أكثر دينامية عن سائر الولايات العربية الخاضعة للعثمانيين<sup>(١)</sup>. وكان لبنان من بين بلاد الشام أكثرها تأثراً وتأثيراً في هذا الجانب، وذلك عائد إلى قدم علاقته التاريخية مع أوروبا من جهة، ولسرعة تقبله لما جاء منها من معالم فحوضية دون تردد أو خوف؛ ولكن هذا التقبل كان نسبياً بين طائفة دينية وأخرى.

طلبت منافذ التغيير، التي فُتحت من أوروبا على منطقتنا، الاتجاهات السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية في كل من مصر وتركيا، وأدى انفتاح كل منهما إلى الإسراع في حركة التغيير في الولايات العربية الأخرى، لما تتمتع به هاتان الدولتان - في تلك الحقبة - من قوة ونفوذ وتأثير على الولايات العربية المجاورة.

أما بالنسبة للسلطنة العثمانية، في خلال النصف الثاني من القرن ١٩م، فقد أخذت تعرف تغييرات عميقة. وكانت تلك المرحلة، بالنسبة لتركيا، مرحلة التنظيمات والإصلاح بسبب الاحتكاك مع أوروبا، وانتشار المعاهد العالية، وكثرة المثقفين الذين تحذوهم روح جديدة<sup>(٢)</sup>. وشهدت الفترة، بين (١٨٧٥ - ١٨٨٢م = ١٢٩٢ - ١٢٩٩هـ)، إعلان الدستور العثماني تحت ضغط الإصلاحيين العثمانيين، وعلي رأسهم مدحت باشا الذي كان "أباً للدستور"، ولكن ما برح الأمر طويلاً حتى تسلّم السلطان عبد الحميد، في العام

(١) مراد، د. سعيد: م. س. ص ١٥ - ١٧.

(٢) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س. ص ١٨٣.

١٨٧٦م = ١٢٩٣هـ، الذي علق الدستور وعُيِّن مدحت باشا والياً على سورية؛ وعلى الرغم من أن تعليق الدستور قد أعاق نمو الحركة الإصلاحية في تركيا، إلا أن تعيين مدحت باشا والياً على سوريا كان عاملاً مساعداً لحركة التنوير التي انتشرت في بلاد الشام؛ ونمت من دون كثير من الخوف والإرباك، لكن ذلك لا يعني العهد الحميدي من أنه لجأ إلى تشديد القبضة الحديدية على الولايات العربية، السبب الذي لم يمكن حركة القومية العربية من تحقيق ذاتها<sup>(١)</sup>، وظلت تصطدم بتلك العوائق حتى نهاية العهد الحميدي، في العام ١٩٠٨م = ١٣٢٦هـ. الذي كان قد أجبر العشرات من اللبنانيين والسوريين على الهجرة تجاه باريس والاستقرار فيها ليمارسوا نشاطهم السياسي من على منابرهم؛ وفعل البعض الآخر الشيء نفسه - ولكن بفعالية أقل - من على منابر نيويورك.

أما بالنسبة لمصر فقد عرفت حركة التجديد، وقامت فيها حركة فكرية إسلامية يقودها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ وعرفت هذه الحركة قفزة جديدة مع عبد الرحمن الكواكبي. وتميزت حركة الكواكبي بأنها كانت "الجامع المشترك بين التيار الديني والتيار القومي العربي، لأن الكواكبي لم يدع إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، بل دعا إلى حكم إسلامي، تحت الزعامة العربية، يستند إلى الشورى. فهو من هذا القبيل من رواد النهضة (العربية الإسلامية) لأن العرب كانوا أعلم المسلمين بقواعد الدين، فلن ينهض المسلمون إلا إذا تسلّم العرب الخلافة. إلا أن هذه الدعوة، بما تتضمنه من خروج عن طاعة السلطان، كانت بمثابة الهزة الأولى للفكر العربي الإسلامي الذي لم يكن يطمح لأكثر من اللامركزية في الحكم حتى بداية الحرب العالمية الأولى"<sup>(٢)</sup>.

عرف النصف الثاني من القرن ١٩م حركة التنوير، ومن أعمدها:

- طاهر الجزائري الذي تحرّج من حلقاته عدد من القادة في الحركة الوطنية والحركة العربية في مطلع القرن ٢٠م.

- عبد الرحمن الكواكبي الذي تأثر بالإرث الحضاري العربي - الإسلامي، وله إسهامات عديدة في هذا الفكر.

- التيار المسيحي المستنير: الذي قاد حركة التجديد في الفكر البورجوازي، الذي ساد في تلك الفترة؛ وكان يدعو إلى حكم ديمقراطي، ونادى بالوطنية والقومية، وانتقلت تأثيراته - فيما بعد - إلى الأوساط المسلمة المتأثرة بالتطور البورجوازي<sup>(٣)</sup>.

في غمار حركة التنوير، التي ولّدها الاحتكاك بالغرب، نبتت طبقة قيادية مختلفة

(١) مراد، د. سعيد: م. س. ص: ٥١ - ٥٢.

(٢) م. ن. ص: ٥٤ - ٥٥.

(٣) حنا، عبدالله: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان: دار الأهلالي: دمشق: ١٩٨٧: ط ١: ص: ٣٠ - ٣٥.



بالأهداف والممارسة؛ فأهداف تلك الحركة كانت مختلفة عن أهداف الباشاوات وموظفي الدولة العثمانية وعن أهداف المدرسة الإسلامية القديمة . وقد مارست القيادة الجديدة رد فعل ضد نظام الخنوع والاستكانة القديم. وأسهم قمع السلطان عبد الحميد في أن تنتقل هذه الحركة من مرحلة الاشتمزاز من العضوية المذعنة والفاقة لأية هوية في إمبراطورية أجنبية، وبصورة غير واعية، ومن الحقل العاطفي الأدبي إلى حقل السياسة، عندها برز في داخل هذه الحركة أول انقسام رئيس بين عناصرها المختلفة<sup>(١)</sup>.

رأى المجددون المسلمون في تركيا ومصر ضرورة معرفة التطور في الغرب؛ ووجدوا أنه، إذا أرادوا الاستفادة منه، عليهم أن يتغاضوا عن الكثير من جوهر التراث، فلذلك لجأوا إلى أنصاف الحلول، وأخذوا يحاولون تبرير الفكر العربي في ضوء الإسلام، وإعادة النظر فيه على ضوء الفكر الغربي، فلم يتفوقوا كثيراً. ولم يكن لدى المفكرين المسيحيين في لبنان تحفظات لأنهم كانوا غير خائفين من انهيار الدولة التركية كما كان يشعر المسلمون، لأن المسيحيين كانوا غير خائفين على دين مهدد بالخطر. ولهذا السبب استنفدت السياسة جهود المسلمين، بينما كان البحث ودراسة اللغة العربية همّاً أساسياً للمسيحيين<sup>(٢)</sup>.

## ٢- مرحلة التمثيز القومي العربي:

في البداية كانت الأرضية مشتركة بين مجموعات حركة التنوير، على قاعدة سخطهم ضد الأتراك وفي اتفاقهم على الثقافة الدنيوية، بينما كانت تظهر بينهم اتجاهات مختلفة؛ ومع أنهم صاغوا برامج نظرية قد لا تتحقق، فإن كل مرحلة كانت تنقل - أحياناً - تركة ما للمرحلة التي تليها.

كان يطغى على البداية عنصر الشعور والوجدان، ثم تبعها ما هو أعمق: مثل انبعاث اللغة الأدبية العربية، والتاريخ العربي والثقافة العربية. بدأت حركة الانبعاث هذه - منذ أواسط القرن ١٩م - على أيدي علماء عرب مسيحيين، وأسهمت في بروز العروبة الحديثة؛ ومع أن مضمونها السياسي لم يكن بارزاً، إلا أنها مهّدت التربة لمحصل سياسي لاحق، واستطاعت بخلقها لشعور قومي أن تؤثر في المثقفين المسلمين بمقدار تأثيرها في المثقفين المسيحيين. وفي العام ١٨٩٠م = ١٣٠٧هـ كان بإمكان المسافرين في كل الولايات العربية، وفي سوريا بشكل خاص، أن يجدوا دلائل على وعي ذاتي عربي<sup>(٣)</sup>.

(١) لونغريغ، ستيفن هـ: تاريخ سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي: دار الحقيقة: بيروت: ١٩٧٨: ط١: (تعريب بيار عقل): ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م . س . ص ص ١٨٤ - ١٨٦.

(٣) لونغريغ، ستيفن هـ: م . س . ص ص ٣٩.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يجب عدم التقليل من شأن الأرضية المشتركة الواسعة، التي التقت عليها جميع الطوائف، لأنها تعبر عن الوحدة الجوهرية للبلاد، والعهود الطويلة من التعايش المألوف، والأصول السلالية المشتركة، وتراث العروبة العظيم المشترك<sup>(١)</sup>.

لم تبرز فكرة القومية العربية إلا في أواخر القرن ١٩م، وكانت - بداية - وكأن لها ارتباط بفكرة القومية السورية، لأن القومية السورية كانت على صلة وثيقة باليقظة الأدبية العربية، فكانت "سوريا" غير منفصلة عن التراث الثقافي العربي؛ وهكذا "التقت فكرة القومية السورية، منذ أول ظهورها، بفكرة العروبة"<sup>(٢)</sup>. ولا تنفي هذه الحقيقة تخلف الدعوة القومية السورية عن جوهر الدعوة للقومية العربية، وعن قصورها عن الاستجابة للواقع التاريخي للأمة العربية، وعن الاستجابة لمصالح العروبة في الحاضر والمستقبل.

تعارضت الفكرة القومية - بشكل عام - مع دعاة العصبة الدينية السائدة عند المسلمين العرب؛ كما أنها تحدت فكرة القومية التركية التي نادى بها زعماء الإصلاح الأتراك. ولكن لن ننسى أنه على الرغم من ولاء المسلمين العرب للسلطنة العثمانية نتيجة العلاقة الدينية مع المسلمين الأتراك، فقد كانت بين الفئتين كراهية متأصلة. ولم تستطع هذه الكراهية أن تأخذ كامل أبعادها، وأن تسرع بتفاعلاتها، بسبب الظروف التي سادت في أواخر القرن ١٩م، وأهمها تولي السلطان عبد الحميد كرسي السلطنة، حيث أدار ظهره للمبادئ العلمانية وراح يعزز من جديده العامل الديني الإسلامي، وأبدى عناية خاصة ببعض المسلمين العرب، الذين قوي ولاؤهم للدولة العثمانية، ولم يعد لديهم الحماس الكافي للتعاون مع مواطنيهم المسيحيين للانفصال الجزئي أو الكلي عن السلطنة العثمانية<sup>(٣)</sup>.

وبعد سقوط عهد السلطان عبد الحميد تسلّم حزب الاتحاد والترقي مقاليد السلطة، ونادى زعماء الحزب بفكرة القومية التركية التي تؤمن بتفوق الأتراك عنصرياً، لهذا آمنوا أنه يقع على عاتق الأتراك قيادة كل رعايا السلطنة العثمانية، كما أنهم لجأوا إلى محاولة تترك جميع رعايا السلطنة، مسلمين وغيرهم، على السواء.

وكردة فعل على هذا التطور أخذت تظهر للعلن تباشير حركة قومية عربية بين مسلمي سوريا، وبها التقى المسلمون مع الحركة التي نادى بها المسيحيون والقائمة على وحدة اللغة والتراث العربيين أساساً للوحدة القومية. وعلى الرغم من أن المسلمين حاولوا تمييز القومية العربية عن الدين لكنهم، عملياً، لم يستطيعوا فصل العروبة عن الإسلام.

(١) م. ن. ص ٢٠.

(٢) المليبي، د. كمال: م. س. ص ١٩٩.

(٣) م. ن. ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

وجاء التأييد الإسلامي للقومية العربية، بعد العام ١٩٠٩م = ١٣٢٧هـ، ليدخل " تغييراً جذرياً على طبيعة الحركة واتجاهاتها. فالحركة التي عبّرت، في طورها الأول، عن نزعة الأقلية المسيحية في الولايات السورية إلى الانفصال، وتخوفها من حركة الوحدة الإسلامية التي نادى بها جمال الدين الأفغاني ورفاقه وتبناها السلطان عبد الحميد، لم يكن لها حظ كبير في النجاح. فلما تسلمت الأكثرية الإسلامية قيادة الحركة، أصبحت القومية العربية قوة خطيرة أتت لحكومة الآستانة أن لا تحسب لها حساباً" (١).

كان لغياب الوضوح الأيديولوجي في فكر القومية العربية - كما نعرفه اليوم - سواء كان روادها مسيحيين أم مسلمين، دور مهم في تلاقي المسلمين والمسيحيين حيناً، وافتراقهم حيناً آخر؛ وكانت انعكاسات هذه البلبلة تظهر بشكل أوضح على الواقع اللبناني المعروف بتعددته الطائفية البارزة.

لهذا السبب، كان للقوى الخارجية - التركية والأوروبية - دور اللاعب الأكبر في تعميق البلبلة، حيث شكّل كل منهما مركز جذب أساسي للمجموعات التي تشكّلت منها مرحلة التنوير القومي. وإذا كان لعوامل الجذب الاقتصادية والثقافية دور في ذلك، فإن عامل الجذب الأساسي، الذي كان يلعب دوراً فاعلاً في عملية التلاقي الداخلي مع الخارج، هو عامل الانتماء الديني.

كان لعامل الدين دور وتأثير واضحان على مركزية القرار في الوقت الذي كانت فيه الدعوة للقومية العربية طرية العود، إذ إنها كانت لم تتجاوز بعد مرحلة البناء الوجداني؛ ولهذا كان العامل الديني عائقاً أساسياً أمام القوميين العرب المسلمين في الانفصال عن تركيا المسلمة، وشكّل حافزاً أمام المسيحيين العرب - ومنهم اللبنانيين بشكل خاص - للاتصاق بأوروبا المسيحية.

فالدين، في تلك المرحلة، وعلى الرغم من الأرضية المشتركة التي انطلق منها دعاة القومية العربية، لعب دوراً في إثارة الخوف من القومية العربية عند الأقليات الدينية غير الإسلامية. فالمسلمون، في عهد السلطان عبد الحميد، فتر حماسهم لمتابعة الخطى مع المسيحيين، على أرضية الدعوة للوحدة القومية العربية، بعد الإغراءات التي قدمها للمسلمين؛ وأثار هذا العامل - بدوره - الخوف عند دعاة القومية من المسيحيين. وكان - من جهة أخرى - تقرب المسيحيين، واللبنانيين منهم خاصة، من الدول الأوروبية مدعاة لخوف المسلمين الذين كانوا يدعون للقومية العربية.

إن غياب الوضوح النظري في الفكر القومي، وانسحاق العرب المسلمين والمسيحيين وراء سراب الحماية الخارجية على الأساس الديني وخداعها، كانا عاملين أساسيين في

إعاقة المد القومي عن بلوغ مرحلة التضج المطلوب لإحداث نقلة نوعية على طريق التغيير تجاه الوصول إلى الفجر القومي؛ ولكن هذا لن يعني أن المد القومي قد توقف، وإنما كان هذان العاملان من العوائق التي كانت تؤخر الوصول إلى مرحلة التضج القومي ووضوحه ليس أكثر.

### ٣- التمزُّع السياسي للطوائف اللبنانية:

كيف تطور الوضع في لبنان في ظل هذه الأجواء، وما هي انعكاساتها عليه ؟  
لقد تشكّل في لبنان - في خلال الربع الأخير من القرن ١٩م - ثلاث مجموعات:  
- الأولى: مجموعة الأكليروس المارونية، وارتبطت مصالحها مع فرنسا.  
- الثانية: البورجوازية الإسلامية المدنية، وارتبطت مصالحها مع الداخل السوري.  
- الثالثة: البورجوازية المسيحية المدنية، وكانت مزدوجة المصلحة، لكنها كانت تلعب دور الوسيط بين الداخل السوري - العربي وأوروبا.  
كانت المجموعة الأولى تتميز بأنها كانت تعمل للمحافظة على امتيازاتها التي ارتبطت بنظام المتصرفية المحمي من الدول الأوروبية؛ وكان لصراعها مع الحكومة العثمانية نتائج برزت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، ومن أهمها: التعرف والعمل في سبيل "الهوية اللبنانية" القطرية؛ وساعدها على ذلك عاملان: الاعتماد الكلي على فرنسا، ورفض ما تحسبه تخلفاً إسلامياً تركيا.

أما المجموعتان الثانية والثالثة فقد جمعتهما مصلحة مشتركة، لكن مصالحهما اصطدمت مع الإدارة التركية، لا سيما في بيروت. بمرافتها، والمدن التجارية الأخرى، لفساد الإدارة والمعاملات الجمركية المعقّدة والمتميزة بالابتزاز. وعلى الرغم من أن المصلحة قد جمعتهما فقد فرّقتهما الأهداف الثقافية القائمة على سمات ثقافية تختلف الواحدة منهما عن الأخرى؛ فكانت البورجوازية المسيحية ذات ثقافة أوروبية ليبرالية تدعو للانفصال عن الدولة العثمانية، مما كان يثير خوفاً عند البورجوازية الإسلامية ذات الثقافة التي لها علاقة وثيقة بالتراث العربي - الإسلامي<sup>(١)</sup>.

وفي السياق نفسه، كانت حركة القومية العربية - بالأساس - تعبيراً عن نزعة الأقلية المسيحية في الولايات السورية، فلما تسلّمت الأكرتية الإسلامية قيادتها، توقّفت عن الاهتمام الجدي بالمبادئ العلمانية بعد أن أصبح المسيحيون أقلية فيها. ومن هنا أخذت تظهر أولى بوادر الانشقاق بين اتجاهات القومية اللبنانية والقومية العربية منذ العام ١٩٠٩م،

(١) كسوتاني، د. وجه: م. س. : ص ص ١٠٩ - ١١٠.

أو بعده بقليل، ولم يكتمل قبل أواخر الحرب العالمية الأولى<sup>(١)</sup> وقد تعود جذور هذا الانشقاق إلى الوقت الذي استجاب فيه المسلمون للمغريات التي منحها السلطان عبد الحميد للمسلمين العرب من رعايا الدولة العثمانية، وإلى التناقض الثقافي بين المجموعتين المسيحية والإسلامية.

لم تكن حركة التنوير القومي لتمر من دون انعكاسات واضحة على الواقع اللبناني، فלבnan المتصرفية كان حائراً بين أكثرية مسيحية وأقلية إسلامية، فجاءت الاتجاهات المتباعدة في داخل حركة القومية العربية لتتعمق على حساب الأرضية المشتركة، في وحدة اللغة والتراث، التي انطلق منها العرب المسلمون والمسيحيون، فلماذا حصل ذلك؟ سعى بعض المفكرين المسيحيين في لبنان إلى إقرار بعض المبادئ التي يقوم عليها تعاون إسلامي - مسيحي، وتؤدي إلى ضمان سلامة المسيحيين في الولايات السورية، وبوجه خاص في لبنان؛ وتبين لهم أن فكرة القومية التي عرفتها أوروبا، بصبغتها العلمانية، هي الحل المجدي<sup>(٢)</sup>.

لم يتسنَّ لهذه الفكرة أن تشق طريقها بسهولة، وذلك لعدم استجابة المسيحيين الكافية، وللخوف المتبادل بين المجموعات الداعية إليها من مسلمين ومسيحيين، وكان أشدهم خوفاً هم مسيحيو لبنان. أما الأسباب فهي أنه: "لا يرقى الشك إلى أن الطوائف المسيحية كانت، في ذلك الحين، قد سبقت المسلمين مؤقتاً في إحرازها طرق الغرب ومهاراته، ومناحيه الفكرية". وكان ذلك عائداً إلى التوجيه الذي تعرّضت له مصالحها بحكم دينها أولاً، ثم إقامتها في المدن الأكثر انفتاحاً على التجارة العالمية، والاهتمام النشط بالكنائس الشرقية، الذي أبدته حكومات الغرب تجاه مسيحيي لبنان، وتأثير المدارس التي أسّسها الغرب ورعاها في سوريا، وبشكل أساسي في لبنان<sup>(٣)</sup>.

كان فتور حماس المسيحيين لفكرة القومية العربية وعدم قناعتهم بها مترادفاً مع الواقع المميز الذي كان يحتله المسلمون في عهد السلطنة العثمانية. فكان السنّة ذوي مكانة مركزية بين المسلمين لأنهم كانوا متطابقين، في حقل المذهب، مع حكامهم الأتراك. كما أنهم كانوا ذوي أعداد متفوقة على نحو ساحق؛ وربما كانت عقدة التفوق عند السنة، التي ولّدها تلك الأسباب، تفرض في سبيل نجاح أية حركة على مستوى البلاد كلها أن تنال تأييد الأكثرية السنية. وحيث إن الحكومة العثمانية لم تمنح الأقليات الإسلامية غير السنية أي وضع شرعي بصفتهم طوائف مستقلة. ولأن مراتبهم الدينية لم يكن معترفاً بها، فإن المتأولة، على

(١) الصليبي، د. كمال: م. س: ص ٢٠٣.

(٢) م. ن. ص ١٩٥.

(٣) لوسفرغ، ستيفن هـ: م. س: ص ٢٠.

الرغم من أنهم كانوا يشكلون أكثرية محلية في سهل البقاع والمدن القائمة إلى جنوب بيروت، ولبنان الجنوبي "غير أنهم كانوا- على العموم- قوما فقراء ومتأخرين، يملكون القليل من الأرض، ولا يستطيعون المفاخرة بأكثر من نصف دزينة من العائلات البارزة. وكانت علاقتهم مع جيرانهم تتراوح بين الخوف والكبت والتحالف القصير الأجل. وكان حس العصية قوياً للغاية لديهم"<sup>(١)</sup>.

وحيث إن المسيحيين في لبنان لعبوا دوراً رئيساً في حياة لبنان السياسية، واحتلوا موقعاً من خلال دورهم في حركة القومية العربية، فإن السُّنة- أيضاً- لعبوا دوراً أساسياً من خلال موقعهم المتميز في الدولة العثمانية السنية. أما الشيعة فكانوا في خارج اللعبة بحكم موقعهم الديني- المذهبي المغاير لمذهب الدولة، وموقعهم الثقافي المتخلف. فأما بالنسبة لموقعهم المذهبي فكان سبباً للملاحقتهم واضطهادهم؛ أما الموقع الثقافي فقد جاء متأخراً جداً عن مجمل الحركة العلمية والثقافية التي شهدتها القرن ١٩م.

لم يبلغ الواقع الشيعي المتخلف وجود نواة سياسية للشيعة، ومع أنها لم تكن بمستوى الفعل المؤثر إلا أنها كانت بذرة في حركتهم السياسية والثقافية في لبنان؛ وتظهرت من خلال حضور بعض الوجوه الشيعية العاملة مؤتمر دمشق، الذي عُقد في العام ١٨٧٧م= ١٢٩٤هـ، لبحث في استقلال سوريا، وقد تكون الاستجابة لحضوره عائدة لوجود مدحت باشا والياً على هذه المنطقة في تلك الفترة<sup>(٢)</sup>.

لما ينته العهد العثماني حتى بدأت مرحلة التمثيل السياسي للطوائف اللبنانية تتضح أكثر تحت صيغة اتجاهات سياسية غير متجانسة، وأخذت طريقها باتجاه الفرز؛ وكان محسوباً لتلك الاتجاهات أن تصل إلى نهايات وحدوية لكنها انخرقت عن مسارها بفعل العوامل الخارجية التي غلقت نفسها بالرداء الديني؛ وكانت حقيقة تلك العوامل ليست سوى الأطماع الأجنبية: الغرب المسيحي ومصالحه الاقتصادية، وتركيا المسلمة ومصالحها السياسية. استطاعت تلك العوامل - الثوابت- بأيديولوجياتها المتنافرة - أن تُعمق الشرخ، وباستسلام من الطوائف الدينية اللبنانية، لتكسّر تشرنق المذاهب حول نفسها، وبذلك تكون قد انخرقت تجاه المزيد من التمزق السياسي- المذهبي بديلاً للتوحد الوطني.

سلكت الاتجاهات السياسية- الطائفية، قبل انتهاء العهد العثماني، المسارات التالية:

- نخب مسيحية سلكت طريق التبني الفكري لمشروع لبنان مستقل قائم على توسيع حدود المتصرفية باتجاه مناطق أكثر خصبا، واقترحت مشاريع متعددة لحدود لبنان الموسّع.

(١) م. ن. ص ١٥ و ١٦ و ١٨.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م. س. ص ٢٠٨- ٢٠٩. الشخصيات الشيعية التي حضرت المؤتمر هم: السيد محمد الأمين، الحاج علي عسوان، الشيخ علي الحر الجعبي، وشبيب باشا الأسعد الوائلي.

- نخب مسيحية ذات توجه اندماجي مع سوريا.
  - نخب إسلامية ذات توجه وحدوي مع سوريا قائم على مضمون توجه عربي أو إسلامي، ولم ترسم هذه النخب حدوداً معينة للبنان<sup>(١)</sup>.
- كانت تلك الاتجاهات السياسية من صياغة النخب في التجمعات الطائفية- السياسية، أما الأكثرية الساحقة من أبناء الطوائف فكانت منفصلة بتلك الاتجاهات لكونها صادرة عن النخب التي تمثلها، فهي لم تكن بمستوى الفعل والنضج الفكري والسياسي والثقافي.

#### ٤- مظاهر وأساليب الحركة السياسية في لبنان:

بفعل النهضة الثقافية، وبسبب التفاعل مع مجمل حركة التغيير- عالمياً وإقليمياً ومحلياً- سبق تكوين الاتجاهات السياسية وسائل تَظهرها في مؤسسات منظمة؛ ولكن ظهور المؤسسات- فيما بعد- أعطى تلك الاتجاهات مزيداً من التعميق والفرز.

بقيت الاتجاهات السياسية- قبل انتهاء الحكم العثماني- حائرة ومرتبكة في داخل أطر نظرية بين اتجاهات لم تكن تعبّر عن آراء جماعات ذات انتماء طائفي واحد وبشكل خالص لأنها كانت تضم أقلّيات من طوائف أخرى. وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك اتجاهات أخرى تلتقي على أرضيتها مجموعات شبه متكافئة بالعدد من طوائف مختلفة.

لم تكن امتدادات هذه الاتجاهات محصورة في الإطار اللبناني، بل كان عمقها الأساسي يمتد إلى مناطق عربية أخرى غير لبنان؛ وكانت كلما حصرت نفسها في داخل حدود لبنان كلما كانت تتخذ الصيغة السياسية القطرية الطائفية الضيقة، ولكنها كلما كانت تمتد باتجاه العمق القومي- جغرافياً- كانت تكتسب الصيغة القومية الأشمل لتتحرر من هواجسها الطائفية- السياسية الضيقة.

عندما أخذت تلك الاتجاهات تتمظهر في مؤسسات ثقافية أو سياسية، كانت تلك المؤسسات- في جهازها البشري العامل واتجاهات أعضائها السياسية- تتخذ الطائفية رداءً، وهو شكل الوعاء النظري لتلك الاتجاهات.

وفي أوائل القرن ٢٠م، وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، تَمَظهرت الاتجاهات الفكرية والسياسية بصيغة جمعيات علنية أو سرية، وكان بعضها يدعو إلى إحياء عربي- عثماني، وبعضها الآخر يدعو إلى استقلال عربي ناجز.

أما الأفكار التي اعتنقتها تلك الجمعيات، فكانت إما أفكار بورجوازية أو إقطاعية، وكان يغلب عليها الدعوة إلى الإحياء العربي- العثماني. وكانت جمعياتها غير ذات عمق

(١) خليفة، د. عصام كمال: الحدود الجنوبية للبنان (بين نخب الطوائف والصراع الدولي ١٩٠٨-١٩٣٦): د.ن. بيروت: ١٩٨٥: د.

ط: ص ص ٢٧-١٩.

جماهير، بل كانت معزولة عن الجماهير الشعبية الواسعة لسببين: الأول أنها تأسست في باريس واستانبول والقاهرة؛ أما الثاني، فلأن أعضائها من الليبراليين والإقطاعيين، ومن المثقفين والطلاب وأبناء التجار والموظفين الكبار والضباط؛ ومن تلك الجمعيات: جمعية الإخاء العربي- العثماني، المنتدى الأدبي، الجمعية القحطانية، جمعية العهد، جمعية العربية الفتاة، حزب اللامركزية الإدارية العثماني، جمعية بيروت الإصلاحية.

وعلى الرغم من القصور النظري، والمصالح الضيقة لمتنسي تلك الجمعيات، فإنها مهدت الطريق وهيئات الأفكار لقيام الحركات الإصلاحية ذات الاتصال الواسع، نسبياً، مع الجماهير، ولا سيما في دمشق وبيروت؛ ولهذا تأسست الجمعية الإصلاحية البيروتية في العام ١٩١٢م- ١٣٣٠هـ، وكان أعضاؤها من التجار وأصحاب البنوك وبعض ملاك الأراضي والأطباء والمحامين والصحفيين؛ وقامت هذه الجمعية بحركات احتجاج ناجحة، وعُدَّ هذا التحرك- في حينه- تحولاً نوعياً في تطور حركة التحرر، وكانت له ميزتان: الأولى، جماهيرية، والثانية أنها تمثل أول تحرك فعلي<sup>(١)</sup>.

حرَّكت تلك الجمعيات جمود الحركة السياسية، وعُدَّت بداية تفعيل جدِّي للاتجاهات السياسية القائمة؛ كما إنها عملت على اختلاط وتجميع بعض النخب من الطوائف اللبنانية- مسيحيين ومسلمين- في مؤسسات سياسية مختلطة؛ وكان من بعض نماذجها جمعية بيروت الإصلاحية.

حصرت تلك الجمعيات مطالبها - في المراحل الأولى- بالإصلاح وعدم الانفصال عن الدولة العثمانية؛ ولم يكن في برامجها ما يدل على أنها تخطط لتغييرات جذرية، بالإضافة إلى أنها كانت تحمل تناقضات في ما بين أعضائها، حيث كان بعض المسيحيين منهم يدعون سراً إلى التعاون مع فرنسا<sup>(٢)</sup>.

وكانت تلك الجمعيات- منذ نشأتها في أواخر العهد العثماني- ترتقي ببرامجها "سنة بعد أخرى من المطالب الأقل إلى المطالب الأكبر: من حد أدنى، يتمثل في حكومة تراعي حقوق العرب، مروراً باللامركزية، وإلى الانفصال التام عن الإمبراطورية [العثمانية] في النهاية. وفي الوقت نفسه ظل تنفيذ هذا الانفصال والنظام الذي سيعقبه غامضين نسبياً. ومن غرف المؤتمرات كانت تتدفق أفكار نصف جاهزة لصالح إمبراطورية عربية مستقلة، أو جمهورية أو مملكة سورية، أو دولة لبنانية، أو اتحاد للمقاطعات العربية، وسواها من الاحتمالات التي كان يتم تصورها بحفة، والتي كانت تبدو غير قابلة للتحقق ظاهرياً"<sup>(٣)</sup>.

(١) حنسا، عبدالله: م. س. : ص ٣٦- ٥٠.

(٢) حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر (١٩١٣-١٩٤٣): دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٨٥. د. ط: ص ٢٥

- ٤١.

(٣) لونسفريخ، ستيفن: م. س. : ص ٤٢.



ومن أهم التحركات السياسية، التي حصلت في ذلك الوقت، كان انعقاد مؤتمر باريس من ١٨ إلى ٢٣ حزيران/يونيو من العام ١٩١٣م-١٣٣١هـ؛ وتأتي أهمية هذه التحركات من خلال زاويتين: الأولى أنها فَعَلَت الاتجاهات السياسية؛ أما الثانية فهي جمع جهود العاملين في الحقل السياسي من خلال نشاطات مختلف الجمعيات.

وكانت كل واحدة من الجمعيات تنشط باستقلالية عن الأخرى، كما أنها كانت موزعة على أكثر من منطقة عربية. أما أعضاؤها فكان بعضهم مستقرًا في منطقته، والبعض الآخر كان مهاجرًا إلى الغرب؛ كما أن أولئك الأعضاء كانوا يمثلون شتى الاتجاهات الطائفية المعروفة.

كانت قرارات مؤتمر باريس تقليدية، وعُبرت عن الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة في تلك المرحلة. ومن أهم مقرراته: المطالبة بالإصلاح، واللامركزية تحت حكم الدولة العثمانية. ومن ثغراته وجود التناقضات بين أعضائه<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من ذلك أثار مخاوف الدولة، لأنها قد تشكل إرباكًا لها - خاصة - أنها كانت على أبواب حرب تقتضي منها أن تحصن جبهتها الداخلية من جهة، وكانت تلك الدعوات غير بعيدة عن مخططات الدول الأجنبية من جهة أخرى.

لذلك الأسباب أنصبَّ جهد الإدارة العثمانية على منع تلك التحركات، أو التخفيف من أضرارها، مما دفعها إلى اتخاذ خطوة إيجابية باتجاه المسلمين لإرضائهم، وخطوة قمعية متشددة في سبيل حفظ الأمن الداخلي.

أما بالنسبة للخطوة الأولى فقد حصلت الدولة العثمانية على فتوى من شيخ الإسلام، في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩١٤م، تدعو المسلمين إلى الجهاد والدفاع عن الدولة العثمانية، التي هي دولة الإسلام. وصدر، أيضاً، في ٢٣ من الشهر نفسه، بيان موجه للعالم الإسلامي، وقعه شيخ الإسلام مع ثمانية وعشرين عالماً مسلماً يدعو للدفاع عن الإسلام والأماكن المقدسة<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة للخطوة الثانية، فقد أعلن جمال باشا، القائد الأعلى للقوات المسلحة التركية في بلاد الشام، الأحكام العرفية في عموم البلاد، وأنشأ المحاكم العرفية في مدينة عاليه اللبنانية؛ عندها نشطت الوشايات ثم الاعتقالات، ومن بعدها المحاكمات، فإعدام عدد كبير من رواد الحركة الإصلاحية المعادية للأتراك في العامين ١٩١٥ و١٩١٦م. وشملت الأحكام، التي أصدرها جمال باشا بعض العرب الذين أيدوا الأتراك في بداية الحرب استجابة لفتوى شيخ الإسلام، ولم يكتفوا بالتأييد بل أسهموا في جمع التبرعات والمتطوعين، مثل الشهيد عبد الكريم الخليل<sup>(٣)</sup>.

(١) حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص: ٢٥ - ٤١.

(٢) أنطونيوس، جورج: بقية العرب: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٦٦: ط: ٢: ص: ٢٢٢.

(٣) سعد، حسن محمد: جبل عامل والأتراك والفرنسيين (١٩١٤ - ١٩٢٠): دار الكاتب: بيروت: ١٩٨٥: ط: ٢: ص: ٥٨.

وما إن انتهى العهد التركي وأُطلَّ عهد الانتداب الفرنسي، حتى كانت الاتجاهات السياسية في لبنان قد أخذت تفرز نفسها ضمن مجموعات تتراوح بين الدعوة للانغلاق اللبناني، وبين الدعوة للوحدة مع الجوار السوري، ولم تكن تلك المجموعات السياسية، على الرغم من اختلاف اتجاهاتها، تضم منادين أو مناصرين أو مؤيدين من طائفة واحدة، وإنما كانت الاتجاهات السياسية المختلفة تلقى مؤيدين لها من هذه الطائفة أو تلك.

كانت الاتجاهات موزعة حسب المجموعات التالية:

أ- النخب المسيحية ذات التوجه اللبناني : طالبت بتوسيع جبل لبنان بضم مناطق أخرى إليه، وكان يمثل هذه النخبة بعض الشخصيات والأحزاب والجمعيات وممثلون عن بعض المدن.

ب- النخب المسيحية ذات التوجه الاندماجي السوري والعربي : إذا كان التيار الغالب في الأوساط المسيحية قد وقف إلى جانب فصل لبنان عن سوريا، فقد دعت بعض النخب المسيحية للوحدة السورية والعربية وانتظمت في جمعيات وأحزاب، ومن أبرزها: اللجنة المركزية السورية، وحزب الاتحاد السوري، وجمعية سوريا الجديدة... وكانت هناك نخبة أخرى تبنت مشروع فيصل.

ج- النخب الإسلامية: طالب بعض هذه النخب بالحدود التاريخية والطبيعية للبنان، ويمثلها بعض وجهاء مناطق صور وبعبك وصيدا وراشيا.

- أما البعض الآخر فطالب بالوحدة مع سوريا الطبيعية، وهم قسمان: الأول، طالب بالوحدة مع وصاية فرنسية، ويمثله بعض وجهاء بيروت. أما الثاني فطالب بالوحدة تحت لواء فيصل، ويمثله بعض وجهاء السنة والشبيعة، وتحددت مطالبهم من خلال مقترحهم أمام لجنة كينغ- كراين، ومقررات مؤتمر الحجر<sup>(١)</sup>.

كانت مجمل المتغيرات، التي حصلت في مرحلة التمثيل الوطني والقومي، حتى نهاية العهد التركي، كما يلي:

- تأثير النهضة الأوروبية في الأوضاع الثقافية والسياسية على مجمل ولايات الدولة العثمانية.

- التأثيرات المباشرة على تحديث الدولة العثمانية وكذلك مصر.

- التأثيرات على الوضع العربي العام، وانعكاساتها على الحركة الفكرية والسياسية.

- التأثيرات الأوروبية على لبنان، وتأثيرات حركة التحديث التركية. وكانت الأولى تتم بشكل مباشر، أما الثانية فكانت تتم بفعل المتنفسات التي فتحتها أمام بذور الحركة الإصلاحية اللبنانية.

(١) حليفة، د. عصام كمال: م. ب. ص ٤٠-٥٤.

- انتقال الاتجاهات السياسية من مرحلة الانفعال إلى مرحلة التمثيل فالفعل، على المستويين القومي العربي والوطني اللبناني.

في ظل تلك الأجواء العامة، على أية مسافة كان يقف الشيعة منها؟ كيف كان نشاطهم؟ أين كانت مواقعهم السياسية والفكرية والاجتماعية؟ وعلى أية مسافة كانوا يقفون من مجمل حركة التغيير: ثقافياً وسياسياً واجتماعياً؟

## ٥- شيعة لبنان: مظاهر الحركة السياسية واتجاهاتها.

لم تطل جبل عامل، ومناطق الشيعة في لبنان، تغييرات على المستويات الثقافية والسياسية والاقتصادية تتناسب مع التغييرات الكبيرة التي لحقت بالمناطق اللبنانية الأخرى، أو بعض الطوائف اللبنانية؛ فإن التغييرات التي امتدت، بشكل نسبي أفقياً وعمودياً، عند الطوائف الأخرى، لم تكن لتمر من دون أثر ولو ضئيل عند الزعامات الشيعية من أبناء العائلات التقليدية أو من أبناء الزعامات الدينية.

ومن النشاطات التي شارك فيها العاملون الشيعة:

- مؤتمر دمشق الذي عقد سراً في العام ١٨٧٧ م، لبحث في استقلال سوريا.

- الانخراط في المؤسسات الثقافية والسياسية، كما حصل في العام ١٩٠٨ م، عندما تأسس فرع لجمعية الاتحاد والترقي في جبل عامل؛ ولكن سرعان ما انسحب منها العاملون بعدما انكشفت حقيقتها المعادية للعرب، وبعدها أقصى عدد من أعضائها الذين عُرفوا بحرية الرأي، فأبرق المنسحبون إلى الصحف العربية، وإلى المركز الرئيس للجمعية يعلنون فيها انسحابهم<sup>(١)</sup>.

- عرف جبل عامل نشاطاً لبعض الجمعيات الأخرى، التي أنشئت لغايات علمية وثقافية واجتماعية، ومنها: جمعية تنمية المعارف، التي أنشئت في العام ١٨٩٩ م = ١٣١٧ هـ، وكان أعضاؤها من بعض أعيان النبطية، ومنهم أحمد رضا. أما ندوة الحفل العلمي العاملي فتأسست في العام ١٩٠٢ م، وكان من أعضائها أحمد رضا وسليمان ضاهر. وأنشئت، أيضاً، جمعيات أخرى في مرجعيون في العام ١٩٠٨ م، أو قبله بقليل، ومنها جمعية أنصار الحق، وجمعية حب الوطن العثماني التي أسسها دانيال زغرب- مدير جريدة المرج- وجمعية السيدات لمساعدة الفقير، وجمعية إقنان الموسيقى، وجمعية الإصلاح الخيري في الخيام، وكان أعضاؤها من المسلمين والمسيحيين<sup>(٢)</sup>.

(١) آل صفا، محمد حابر: م. س. ص: ١٨٣-١٨٥.

(٢) شبيب، د. علي عبد النعم: مطالب جبل عامل (الوحدة والمساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠-١٩٣٦): المؤسسة الجامعية: بيروت.

١٩٨٧: ط١: ص ٥٣-٥٤.

- بعد خلع السلطان عبد الحميد، إتسع نطاق الجمعيات السرية، وشكلت في النبطية جمعية شبه سرية قامت بالتحريض ضد الأتراك. ونشط، أيضاً، المنتدى الأدبي العربي، وكان رئيسه عبد الكريم الخليل في صيدا وصور وجبل عامل. كما أنشئ فرع لجمعية الثورة العربية في النبطية في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩١٤م - ١٣٣٢هـ<sup>(١)</sup> وأقيم اتحاد بينها وبين جمعية اللامركزية بهدف الاستقلال، ويُذكر أن بعض المنتسبين لهذا الاتحاد أحيلوا إلى المحاكم العرفية في بلدة عاليه<sup>(٢)</sup>.

- شارك بعض العاملين المنتسبين إلى الاتحاد المذكور في مؤتمر باريس في العام ١٩١٣م، وكان قد عقد برئاسة عبد الحميد الزهراوي. وتجدد الإشارة إلى أن نشاطات الجمعية استخدمت الأسلوب الأدبي الذي يتعلق بنظم القصائد في مظالم الأتراك، وبث فكرة "الانتفاض على الحكومة ومناوأتها، والمطالبة بإصلاح جبل عامل، وإعطائه الحكم الذاتي على طريقة اللامركزية"<sup>(٣)</sup>.

أثارت مشاركة بعض النخب المتنورين، من شيعة جبل عامل، على الرغم من محدوديتها، الزعامات التقليدية، التي خشيت أن يسرقوا منها الأضواء ويزاحموها على الزعامة. وحيث إن تركيا كانت تخوض حرباً، وأعلنت لأجلها الأحكام العرفية، فقد نشطت الوشايات فوجدت الزعامات التقليدية الفرصة مناسبة للقضاء على نشاط هؤلاء من أمثال عبد الكريم الخليل وأترابه؛ ولم يكن دافع الوشاة محبة للترك بالقدر الذي كان دفاعاً عن زعامتهم التي يعدونها حقاً شرعياً لهم؛ فكان من نتائج الوشايات أن وصل بعض العاملين في الحقل السياسي، من أبناء جبل عامل، إلى أعواد المشانق. ولذا ابتلي جبل عامل - في تلك المرحلة - بصراعين: صراع داخلي بين زعاماته التقليدية وبعض الزعامات الناشئة، وصراع مع الأتراك الذين استغلوا تلك الخلافات لتمرير بعض من أهدافهم الانتقامية ضد سكان جبل عامل<sup>(٤)</sup>.

وتجدد الإشارة إلى أن بعض الصراعات السياسية الداخلية بين الزعامات الناشئة والزعامات التقليدية، لم تكن الوجه الوحيد، وإنما واجه الشيعة حملة إنكار لعروبيتهم، وقد حصل ذلك عندما قام بعض المسيحيين - أصحاب الاتجاه اللبناني القطري الداعي للاستقلال تحت الحماية الفرنسية - بالترويج كتابة أن شيعة جبل عامل ليسوا عرباً؛ فلاقى تلك

(١) م . ن : ص ٢١٢.

(٢) فرحات، هاني: *العصر النهضة: الدار العالمية*: بيروت: ١٩٨١: د. ط: ص ٥٠ و ١٢٠ و ١٧٦ و ١٧٩ و ١٨٧ و ٢٠٤. وكان من المشاركين في الجمعية كل من: الشيخ أحمد رضا، الشيخ سليمان ضاهر، ومحمد جابر آل صفا.

(٣) م . ن : ص ١٧٥.

(٤) سعد، حسن محمد: م . س : ص ٦٢ و ٥٤.

الدعوة استغراباً من بعض مفكري الشيعة، الذين هاجموا هذه المزاعم، وأكدوا على عروبة المسلمين والشيعة منهم، وساقوا البراهين لإثبات عروبة جبل عامل<sup>(١)</sup>.

ربما كان تأثير الصراعات الداخلية بين زعماء جبل عامل - في أواخر العهد العثماني - سبباً في عدم الاستجابة السريعة لنداء الأمير فيصل، الذي طلب فيه رفع الراية العربية في جبل عامل، وبعد هزيمة الأتراك في الحرب العالمية الأولى، وإعلان الملك فيصل الحكومة العربية، وجّه رسالة إلى زعماء جبل عامل يدعوهم فيها إلى رفع الراية العربية في أنحاء الجبل، حينئذ لقيت دعوته استجابة وترحيباً ورفعت الراية العربية المربعة الألوان ورُكِّزَت في أعلى دار الفضل في النبطية؛ وكانت الاستجابة بارزة، حينها عُقدَ العديد من الاجتماعات في الطيبة والنبطية وعين الملاح (سهل كفر كلا) وغيرها. وكان آخر تلك الاجتماعات هو المؤتمر العام الذي عُقدَ في وادي نبع الحجر في ٢٤ نيسان/ أبريل من العام ١٩٢٠م = ١٣٣٨هـ، وكان من نتائج المؤتمر اتخاذ قرارات عدّة بإجماع الحاضرين، وهي: طلب الالتحاق بالوحدة السورية ورفض الانتداب الفرنسي؛ وقد وقع المحضر ما يربو عن مائة شخصية من الطائفة الشيعية، وحمل القرار إلى دمشق: السيد عبد الحسين شرف الدين (صور)، والسيد عبد الحسين نور الدين (النبطية). وعلى الرغم من اتخاذ موقف موّحد في مؤتمر الحجر، لم يُلغَ الصراع بين الزعامات التقليدية الذي بقي واضحاً من خلال التزاحم على الوصول إلى المناصب<sup>(٢)</sup>.

لابد، في هذا السياق، من الإشارة إلى بعض الحركات التي كانت تحصل في جبل عامل في أواخر العهد التركي، والتي عُرفت - حينذاك - بأعمال العصابات المسلّحة؛ وكان معظم عناصرها من الفارين من الجيش التركي هرباً من الحرب؛ ولم يكن لهذه الأعمال ولا للقائمين بها اتجاهات سياسية واضحة، بل كان يغلب عليها طابع الفوضى واللصوصية والنهب؛ وقد وجدت في بعض قرى جبل عامل - وخاصة المسيحية منها - أرضاً خصبة لأعمالها بسبب حالتها الاقتصادية الجيدة؛ ولكن هذا العمل فُسِّرَ، من قبل المسيحيين تفسيراً طائفيّاً على الرغم من أن بعض القرى الشيعية، التي عرفت نوعاً من الرخاء الاقتصادي، قد تعرّضت لاعتداءات تلك العصابات، ونالها الأذى من أعمالها<sup>(٣)</sup>.

وفي الخارطة الجغرافية، التي شكلت حدوداً للمقاطعات اللبنانية في أثناء العهد التركي، كان جبل عامل في خارج الإطار الجغرافي لمصرفية جبل لبنان. ولقد أثارت هذه المسألة إشكالات سياسية وجغرافية بين الحليفين (فرنسا وبريطانيا) في خلال بحثهم اتفاقية

(١) فرحات، هاني. م. س. : ص ١٢١ - ١٢٤.

(٢) آل صفا، محمد جابر. م. س. : ص ٢٢٢ و ٢٢٣ - ٢٢٢.

(٣) سعد، حسن محمد. م. س. : ص ٨٩ - ٩٠.

سايكس - بيكو؛ كما أنها كانت محوراً للصراع بين الاتجاهات السياسية لشقي الأطراف المتباينة في تلك المرحلة، وكان تأثيرها واضحاً في جبل عامل بالذات.

حصل خلاف بين فرنسا وبريطانيا حول حدود منطقة الجنوب في أثناء البحث بينهما في طرائق تقسيم المنطقة؛ فكانت بريطانيا تريد ضمّها إلى فلسطين لتوسيع حدود المنطقة التي وعد بها بلفور - وزير خارجية بريطانيا - اليهود، وعملت على إقناع فرنسا بتوسيع حدود فلسطين حتى تصل إلى نهر القاسمية شمالاً، لكي تؤمن للكيان الصهيوني منطقة غنية بالمياه، أما فرنسا ففأرت أنه لا يجوز التفريط بالمناطق الجنوبية الغنية بالمياه، وكانت تدافع بمثل هذا الحرص عن مصالح التيار المسيحي الموالي لها<sup>(١)</sup>.

## ٦ - إستنتاجات:

كانت المحازر الطائفية في العام ١٨٦٠م، في لبنان، سبباً لتدخل الدول الأوروبية، وإقرار بروتوكول ١٨٦١م. وكان عصر الأنوار الأوروبي سبباً في التحولات الإصلاحية، التي حصلت في تركيا، وكان من نتائجها إعلان دستور العام ١٨٧٦م = ١٢٩٣هـ، الذي ألغى بعد استلام السلطان عبد الحميد مقاليد الحكم، ولم يُفرج عنه من جديد إلا بعد سقوطه في العام ١٩٠٨م؛ حينذاك استغلّ الدستور لصالح القوميين الأتراك؛ وكان الانقلاب على السلطان عبد الحميد بداية لتكوين الشعور القومي التركي، الذي ترافق مع موقف الازدراء للعرب؛ وفي المقابل كانت الاتجاهات السياسية العربية تنمو باتجاه الشعور القومي العربي، وتتمظهر في مؤسسات وحركات سياسية هادفة؛ وتوجت هذه الحركة بمؤتمر باريس في العام ١٩١٣م، وانبثقت عنه مقررات إصلاحية منها المطالبة باللامركزية الإدارية، وقد دفعت تلك الحركة ثمناً حياة العديد من رجالها على أعواد المشانق في العامين ١٩١٥م و١٩١٦م<sup>(٢)</sup>.

كانت كل تلك الأحداث نتيجة للصراع المكشوف بين الأطماع الأوروبية (المسألة الشرقية) في اقتسام تركة الرجل المريض، وبين الرجل المريض نفسه، الذي كان يمثل في ذلك الوقت ثابتاً أساسياً بما هو رمز للخلافة الإسلامية.

تولّد عن ذلك الصراع ثوابت أخرى لعبت دوراً أساسياً في المراحل اللاحقة لنهاية العهد العثماني؛ وتمثلت هذه الثوابت بالاتجاهات السياسية التي سادت المنطقة عموماً ولبنان خصوصاً، وهي: تكريس التعددية الطائفية في لبنان، وتتمظهر الدعوة للقومية العربية.

(١) فريسان، د. ملحق: م. س. ص ص ١٢٤ - ١٢٦.

(٢) المارديني، زهير: الأستاذ (قصة حياة ميشيل علقق): رياض الريس للكتب والنشر: لندن: ١٩٨٨: د. ط: ص ص ١٤ - ١٥.

- **الثابت الأول:** التعددية الطائفية في لبنان، وقد وُلد من رحمها شعار استقلال لبنان بحماية فرنسية لأسباب دينية مسيحية، كبديل للامركزية في ظل الدولة العثمانية الإسلامية.

- **الثابت الثاني:** حركة القومية العربية- الإسلامية، التي تدعو لوحدة قومية عربية مركزية، بديلاً لاتجاه اللامركزية مع الدولة العثمانية، التي هُزمت في الحرب العالمية الأولى. تكررّ الثابت الأول، وهو ثابت طائفي قطري، نتيجة عاملين:

أ- الامتيازات التي أعطتها الدولة العثمانية للدولة الفرنسية، وفق معاهدة العام ١٥٣٥م = ٩٤١هـ، والتي عُرِفَت ب(الامتيازات الأجنبية)، وكانت قد عُدَّت بين السلطان سليمان القانوني وفرنسوا الأول ملك فرنسا. كما أن الدولة العثمانية كانت قد أصدرت نظام الأقليات الدينية غير المسلمة؛ وكان من تأثيرات هذين الامتيازين توطيد أواصر العلاقة بين مسيحيي لبنان ودولة فرنسا.

ب- أدّى هذا الوضع المميّز، بدوره، إلى انفتاح على الغرب، فكانت من نتائجه مواكبة التطور العلمي والثقافي في الدول الأوروبية، وتولد عنه حركة علمية ثقافية ناشطة، وكان لها تأثير أساسي على تكوين الاتجاهات السياسية للمسيحيين عامة والموارنة خاصة؛ وكانت تلك الاتجاهات تصب في دائرة العمل للانفصال عن الدولة العثمانية، والاستقواء بالدول الأوروبية بشكل عام، وفرنسا بشكل خاص.

أما بالنسبة للثابت الثاني، وهو تظهر الدعوة للقومية العربية، فقد أسهم في تسريع ولادته عاملان:

أ- ساعدت الحركة الإصلاحية في تركيا الاتجاهات السياسية العربية على أن تسير باتجاه الأهداف ذاتها؛ فكان مضمون الأهداف إصلاحياً في ظل صيغة لامركزية، وكانت مضبوطة الإيقاع على ذلك الشكل بفعل تأثير العامل الإسلامي، الذي لا يجيز للخلافة الإسلامية أن تنجزاً؛ فكانت الدولة العثمانية- بما هي رمز للخلافة عند المسلمين- رادعاً دينياً في وجه أية مطالبة أو أية نوايا في الانفصال عنها.

ب- لم يجرؤ دعاة حركة القومية العربية أن يتخطوا بشعاراتهم حدود المطالبة باللامركزية إلا بعد أن اُهمّرت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، فأصبح العمق العربي، حينئذ، بديلاً. ولكن الدعوة للقومية العربية- بعد زوال حاجز الضرورة في وحدة الخلافة الإسلامية تحت ظل الدولة العثمانية- لم تكن تعني في أذهان المذهبيين الإسلاميين إلا أن القومية العربية هي ذات مضمون إسلامي، ديني وسياسي.

لم يكن المضمون الإسلامي للدعوة القومية، في تلك المرحلة، الاتجاه الوحيد؛ وإنما كان مترافقاً مع اتجاه آخر يتميز بالدعوة القومية ذات المضمون الإنساني اللاطائفي. لكن هذا الاتجاه لم يكن من العمق والانتشار بما يسمح له بمنافسة التيارات السياسية والعقائدية الوطنية والقومية ذات المفاهيم الطائفية- الدينية.

في ظل الانقسام العام في داخل الاتجاهات السياسية بين قومية وحدوية لا طائفية وقومية وحدوية إسلامية، كانت الاتجاهات الطائفية في لبنان تتفاعل مع الأجواء المحيطة بها لكي تختار كل طائفة ما يتلاءم مع مصالحها المبنية على القاعدة الطائفية، القاعدة التي كانت مقياساً سائداً في تلك الظروف الانتقالية التاريخية، فعززت تلك الأجواء في لبنان الاتجاهات القطرية.

كانت سرعة الفرز في الخيارات السياسية ضرورية لأن الاتجاهات العامة لم تعد ذات آفاق نظرية تبشيرية كما كانت في مرحلة ما قبل سقوط العهد العثماني، وإنما أصبحت في مواجهة الترجمة العملية والفعلية على أرض الواقع، خاصة وإن اتفاقية سايكس-بيكو كانت تُنفَّذ على الأرض، بينما كانت فيه عرابتها - فرنسا وبريطانيا- تتظاهران بأنهما تستطلعان آراء شعوب المنطقة في سبيل تحديد الخيارات.

لقد ظهرت انعكاسات الأجواء العامة على التيارات السياسية اللبنانية، فما هي تلك الانعكاسات، وما هي إفرزاتها على الوضع في لبنان؟

- على المستوى الاجتماعي: نمت طبقة جديدة، ولكنها لم تغير الوضع كثيراً في كل ما له علاقة بين الطبقات النخبوية التقليدية والقوى المنتجة، لأن استغلال جهد الطبقات المنتجة بقي مستمراً، ولكن بلباس مختلف عن السابق.

- على مستوى الاتجاهات السياسية : استمرت الأكثرية المارونية في العمل على بناء وطن قومي مسيحي في لبنان بمساعدة فرنسا؛ يقابله تيار وطني وقومي غير واضح المعالم؛ ولهذا فقد تجاذب لبنان- في تلك المرحلة الانتقالية، بين نهاية الحكم العثماني وبداية عهد الانتداب الفرنسي- تياران: تيار لبناني ذو نزعة استقلالية عن المشاريع القومية، وإخافه بالغرب المسيحي؛ وتيار قومي عربي يربط مصيره بالإسلام العثماني، وبعد انتهائه تحولت الاتجاهات إلى ربط مصيره بالإسلام العربي.

كان هذان التياران ينطلقان من القاعدة الطائفية التي تستند إلى عاملين: الأول، وهو التعددية الطائفية في لبنان؛ أما الثاني، فهو بروز الطائفية السياسية كثابت أساسي في تحديد الاتجاهات السياسية ابتداءً من تلك المرحلة الانتقالية . أخذ الأطراف، آنذاك، ينون نظرياتهم واتجاهاتهم السياسية على الثوابت الطائفية؛ فالطرف المسيحي كان يربط علاج مشاكله النابعة من التعددية الطائفية بثابت العلاقة مع الغرب المسيحي؛ أما الطرف المسلم فكان يربطها بثابت العلاقة مع الدولة العثمانية الإسلامية، الذي تحول- فيما بعد- إلى ثابت العلاقة مع العروبة الإسلامية.



تحكّمت الثوابت الطائفية، المسيحية والإسلامية، في تسيير الاتجاهات السياسية في لبنان، وأخذت مع مرور الزمن تكوّن إشكالية أساسية، وتعمّق في النفوس؛ وأخذ كل طرف يربط موقفه من الطرف الآخر بمواجس الخوف والريبة والهيمنة.

ولا بد من الإشارة، استباقاً للمراحل اللاحقة، إلى أن القومية العربية، عندما أصبحت في مستوى الفصل بين العروبة الطائفية والعروبة الإنسانية، وفي مستوى الفصل بين العلاقة مع الغرب من موقعها الديني وعلاقتها معه من موقعها الإنساني، كانت اتجاهات مختلف التيارات السياسية اللبنانية، الفكرية والسياسية، قد وصلت إلى درجة من الخوف المتبادل، بحيث أصبحت تتطلّب وقتاً وجهداً أكثر لإعادة التوازن الفكري- النفسي في سبيل فهم جديد لتينك المسألتين: جوهر المضمون الإنساني للقومية العربية، وجوهر المضمون الإنساني للعلاقة مع الدول الأجنبية.

كان الجو السياسي العام في لبنان- بتعدديته الطائفية وتياريه السياسيين الفاعلين- نتيجة للتفاعل بين السياسي والديني؛ ولذا كان من أبرز الطوائف التي انتقادت من موقعها الطائفي الفاعل في لعبة الطائفية السياسية، هما الطائفتان السنيّة والمارونية. كانت مصلحة الأولى مرتبطة مع إنجاح التيار السياسي ذي العمق العربي- الإسلامي، أما الثانية فكانت صاحبة المصلحة في إنجاح التيار السياسي الاستقلالي المرتبط مع فرنسا.

إذا كانت الصورة حسب ما قمنا بوصفه، فإن الواقع لم ينف وجود أوساط محدودة في داخل الطائفتين المذكورتين، إضافة إلى نخب من الطوائف الأخرى، التي لم تكن تمتلك مشاريع خاصة بها؛ بحيث كانت تلك النخب تلعب دوراً في بلورة اتجاهات عقائدية- سياسية على قاعدة سلوك خط قومي عربي علماني، كأساس صحيح لتسوية الثغرات والخلافات بين الاتجاهين المتصارعين.

وإن كان تجمع النخب هذا لم يرتق إلى مستوى الجهود المنسقة، ولم يستطع الصمود في منافسة التيارات الأساسية التقليدية، إلا أنه قد غرس بذوراً كان لها الأثر الملموس، فيما بعد، في صياغة النظرية القومية العربية الوحدية الإنسانية البعيدة عن المضمون الطائفي. بالإضافة إلى كل ذلك، يجب عدم التقليل من أهمية الدور الذي لعبته بعض الأوساط المسيحية، منطلقة من القناعة في بلورة الخط القومي الإنساني؛ وكانت مواقفها السلبية التي ظهرت في عدم حماسها أو رفضها للمشروع اللبناني القطري المرتبط مع الغرب، إضافة إلى مواقفها المؤيدة للعلاقة مع العرب، مؤشرات إيجابية؛ وحتى لو لم تكن تلك المواقف فاعلة ومؤثرة، فهي على الأقل منعت أن يكون هناك إجماعاً مسيحياً حول أي مشروع سياسي يتصف بتغليب العلاقة مع الغرب على العلاقة مع العرب.

كيف كان واقع الطائفة الشيعية الاجتماعي والسياسي والفكري في تلك المرحلة ؟

كان الوضع الشيعي السياسي، منذ نشأة الشيعة حتى نهاية العهد العثماني، محكوماً بالعلاقة السلبية مع كل العهود والقوى السياسية الحاكمة، فلا هي ذات امتيازات شبيهة بامتيازات أهل الذمة، ولا هي محسوبة على اللائحة الإسلامية لتنال حصتها من امتيازات المسلمين. فكانت العلاقة السلبية، لأسباب عقائدية مذهبية، تدفع بالشيعة للتقوقع والانغلاق، مما شكّل عائقاً في وجههم حال دون أن يلعبوا دوراً فكرياً أو سياسياً بارزاً ذا تأثير في مجرى الأحداث، حتى كادت أخبارهم التاريخية أن تكون مجهولة. إن عدم الاعتراف بالشيعة مذهباً شرعياً منعهم من تكوين بناء سياسي خاص، باستثناء مرحلة الحكومات الإقطاعية التي لم يُكتب لها أن تستمرّ لتتبلور في وضع سياسي ذاتي، لأنها لم تصمد طويلاً في وسط دائرة معادية لها، ولأن التجربة كانت غير مشجعة في وجهها الاجتماعي، إذ كان الزعماء الشيعة يمارسون أبشع صنوف الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي للطبقة الفقيرة المنتجة من أبناء مذهبهم، فكان يصح فيهم القول إن الراعي كان عدو الغنم؛ ولأن الزعماء الشيعة كانوا، أيضاً، في صراع دموي دائم بين بعضهم.

منعت العزلة، السياسية والدينية والجغرافية، الشيعة من الانفتاح على حركة الحضارة الحديثة وخاصة الأوروبية، لذا بقيت وسائلهم الثقافية مستندة إلى الثقافة الدينية والمذهبية الخالصة، ومصدرها الأساسي العلوم الدينية ذات المضمون الروحي والغبي. لهذا لم يفتح الشيعة على وسائل التعليم الحديثة، وبالتالي انغلقوا على وسائل النهضة الحديثة، فهم لم يعرفوا المدارس المتطورة - بمفهوم ذلك العصر - إلا في العام ١٨٨٢م؛ وقد جاءت تلك البداية متأخرة إذ كانت الاتجاهات السياسية الجديدة قد بدأت تشق طريقها في مجرى فعلي كان يعمل لرسم مستقبل الحياة السياسية في لبنان للمراحل اللاحقة.

وعلى الرغم من أن نخبة من الشيعة برعت في الأدب والفلسفة، لكن الحالة الشيعية لم تستطع اللحاق بركب التغيير السياسي الذي أخذ يتسارع منذ أواخر القرن ١٩م وأوائل القرن ٢٠م. لكن هذا الواقع لم يمنع من بروز شخصيات شيعية لعبت أدواراً محدودة في معظم الحركة السياسية بشكل عام؛ لكن تلك الظاهرة لم تبلغ مستوى التيار الفكري أو السياسي الذي يستطيع أن يلعب دوراً مؤثراً في مجمل الحركة السياسية.

لم يكن لدى الشيعة - في خلال المرحلة الانتقالية - الحماسة الكافية للدفاع أو للانخراط في أحد التيارات السياسيين السائدين - القطري والقومي - كما أنهم كانوا يفتقدون مشروعاً سياسياً خاصاً بهم؛ فالمشاريع السياسية كانت مطبوعة بالصيغة الطائفية: فالمشروع القومي الوجدوي، وإن كان طابعه عربياً إلا أنه كان إسلامياً ذا أغلبية سنية، فهو في هذه الحالة لن يلبي المصالح الشيعية. ومشروع الكيان اللبناني لا يليها، أيضاً، لأن طابعه كان مسيحياً بحماية مسيحية غربية.

في غياب المشروع السياسي الشيعي الخاص، ولأن المشاريع السياسية المعروضة لا تستجيب لمصالح الشيعة، اتجهت نخبة منهم نحو مشروع الوحدة مع سوريا والعرب، ونخبة أخرى اتجهت باتجاه تأييد الكيان اللبناني المستقل. لم تكن المواقف النخبوية الفوقية تخضع للمراقبة الشعبية لأن الوسط الشعبي الشيعي لم يكن بمستوى المراقب الواعي، فالأمية كانت منتشرة فيه بشكل واسع من جهة، وكان الموقف الشعبي تابعاً ومقلداً لزعاماته الزمنية التقليدية، ولزعاماته الدينية، ولنخبة المثقفة من جهة أخرى، فكان هو أضعف من أن يتخذ موقفاً مستقلاً.

وكان الشيعة يمتلكون بذور التحول الصحيح بالاتجاه القومي، ضمن المرحلة التي قمنا بدراستها، وكان لتلك البذور حظ كبير في النمو فيما لو كانت الدعوة القومية واضحة بآفاقها الإنسانية، بعيدة عن الانغلاق في داخل القوقعة الطائفية.

في ظل مرحلة التحولات الكبيرة، في نهاية العهد التركي وبداية الانتداب الفرنسي، كانت تتنامى تيارات سياسية واجتماعية في داخل الطائفة الشيعية، وهي التي شكّلت الأداة القادرة - نسبياً - على أن تؤدّي دوراً ما في مرحلة الانتداب الفرنسي، وهذه التيارات هي:

- تيار المتنورين وهم أقلية أسهمت في حركة التمثّل السياسي منذ أوائل القرن ٢٠م، إلا أن تأثيره كان ضئيلاً ومحدوداً بسبب انتشار الأمية في صفوف عامة الشعب، لصعوبة الاتصال السريع بها، ولضعف وسائل الإعلام بل انعدامها.

- تيار العائلات التقليدية وهي من أصول إقطاعية، أو من العائلات المالكة للأرض، وكان يحتكر الزعامة السياسية، منذ عهد الأتراك. ولم يكن ذا اتجاهات سياسية واضحة وثابتة، فكانت مصالحه الاقتصادية والسياسية هي المقياس في تحديدها.

- تيار الزعامة الدينية التي تتميز بثقافتها الدينية الخالصة، والتي تقوم على أساس النظرية المهدية التي ترفض أية سلطة زمنية غير سلطة الإمام الغائب، وبانتظار عودته لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، يبقى رجال الدين الشيعة يمثّلون أية سلطة سياسية من دون أن يحضوها ثقتهم أو يجاهروا برفضها.

لم تكن تعددية التيارات القيادية عند الشيعة لتمر من دون الكثير من النزاعات فيما بينها في سبيل تأمين ما يعزّز مواقع هذا التيار أو ذاك على الصعد السياسية والاجتماعية والمادية الاقتصادية. ولكن، غالباً، ما كان الزعماء السياسيون يعملون على استرضاء رجال الدين ليعزّزوا من وراء ذلك مواقعهم الشعبية في وجه خصومهم السياسيين من العائلات التقليدية الأخرى. وكانت الاتجاهات السياسية عند الشيعة، في معظم الأحيان، اتجاهات فوقية لأن الموقف الشعبي كان تابعاً، ولم يكن قد وصل بعد إلى المستوى الذي يؤثّر على النخب القيادية باتخاذ مواقف بدلاً عن مواقف أخرى.

ولا بد في النهاية من أن نرفع علامة استفهام/سؤالاً: إلى أي مدى أَدَّى التراث الفكري الشيعي دوراً في سبيل رفع مستوى الشيعة السياسي والاقتصادي والاجتماعي ؟

من خلال استقراء تاريخ الشيعة في لبنان نرى أن التراث الديني والمذهبي الشيعي في التأليف والتدريس، الذي أعطاه جبل عامل منذ مئات السنين، لم يكن له دور وتأثير في ترسيم خطوات الشيعة لمواكبة خطوات التغيير على مستوى التفاعل مع الجماعات الأخرى، الدينية وغيرها. وفي أضعف الإيمان لم يستطع هذا التراث تنظيم علاقات إنسانية واجتماعية قائمة على العدل والرحمة بين الرئيس والمرؤوس من أبناء الطائفة الشيعية، أو بين أبناء الست وأبناء الجارية، أقلها في مراحل الحكم الإقطاعي الذاتي في جبل عامل - في خلال القرن ١٨م وأوائل القرن ١٩م، : لم يجد أحد من الباحثين، من خلال ما نُقِلَ إلينا من التاريخ الشيعي، أي أثر مكتوب أو منسوب لأحد من علماء الدين الشيعة يدل على استيائه من استفحال أمر الظلم في حق عامة الشيعة الذي كان يتزل بهم من لسع أسواط زعمائهم في سبيل ملء جيوبهم وبطونهم الكبيرة.

### III - لبنان في عهد الانتداب الفرنسي.

كانت الحركة السياسية في البلاد السورية عامة، وفي لبنان خاصة، تنمو باستمرار؛ وبعد سقوط عهد السلطان عبد الحميد، عرفت الحركة السياسية، منذ بداية الحرب العالمية الأولى قمة تفعيلها، قياساً إلى مستواها السابق.

وتميّزت حركة تفعيل الاتجاهات السياسية، في أواخر العهد العثماني، من خلال عاملين: الأول وهو تأسس الاتجاهات السياسية تحت صيغة جمعيات ومؤتمرات. أما الثاني ففي وحدة الطلائع النخبوية من مسيحيين ومسلمين.

فجمعية بيروت الإصلاحية، التي تأسست في ١٤ كانون الثاني/يناير من العام ١٩١٣م، ضُمَّت إلى صفوفها اثنين وأربعين عضواً من المسلمين، ومثلهم من المسيحيين. وفي مؤتمر باريس، الذي عُقد في العام نفسه، تمثّلت جمعية بيروت الإصلاحية بوفد مسيحي إسلامي؛ وكانت اللجنة، التي كلّفها المؤتمر إبلاغ المقررات إلى الدولة الفرنسية، مختلطة من الطائفتين<sup>(١)</sup>.

لم تكن الاتجاهات السياسية المعلنة، في تلك المرحلة، تخرج عن إطار اللامركزية؛ ولم تعرف فرزاً واضحاً إلا بعد انتهاء الحكم العثماني.

أما بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى فقد أرسل الأمير سعيد الجزائري بريقة باسم الأمير فيصل إلى اللبنانيين بواسطة عمر الداعوق والبطريك الياس الحويك يطلب منهم فيها إعلان الحكومة العربية في بيروت، فاستجاب هؤلاء للنداء، وأعلنت الحكومة العربية في بيروت برئاسة عمر الداعوق نفسه، وعضوية مسلمين ومسيحيين؛ ولم تستمر أكثر من عشرة أيام بفعل ضغط سلطات الانتداب الفرنسي، لأنها كانت تُعدّ نفسها لتنفيذ بنود اتفاقية سايكس-بيكو.

كان ضغط الانتداب الفرنسي يشكل عاملاً خارجياً لعرقلة أي عمل وحدوي، ولكن الداخل اللبناني كان فيه من العوامل المحلية ما يجعله على استعداد لتقبل التأثيرات الخارجية. فما هي العوامل المحلية والاتجاهات السياسية، التي، من خلالها، استقبل لبنان المرحلة الانتقالية بين نهاية عهد وقدم آخر؟

(١) مندوبو جمعية بيروت الإصلاحية إلى مؤتمر باريس هم: سليم علي سلام، أحمد مختار بهيم، الشيخ أحمد حسن طيارة، خليل زينة، البير سمرسق، الدكتور أيوب ثابت. وكانت لجنة المؤتمر، التي أبلغت المقررات إلى الدولة الفرنسية، مؤلفة من: عبد الحميد الزهراوي، شكري غام، إسكندر عمون، الشيخ أحمد طيارة، أحمد مختار بهيم، سليم علي سلام، و خليل زينة. - (راجع، د. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. ص. ص ٢٩-٣٨).

حتى تاريخ انتهاء، أو إنهاء الحكومة العربية في بيروت، كانت الاتجاهات المسيحية والإسلامية -على الأقل ظاهرياً- موحدة؛ بينما كانت عوامل أخرى في العمق كامنة تنتظر ظهور ظروف مغايرة للتي كانت سائدة كي تعلن عن نفسها وعن مشاريعها السياسية؛ ومن أهم تلك العوامل كان في الطليعة منها التعددية الطائفية السياسية من جهة، وأصحاب النفوذ من زعماء العائلات التقليدية من جهة أخرى؛ وكلاهما ينظران إلى الأمور من خلال مصالحهما الفئوية من دون النظر إلى أي شيء آخر.

لم يبرز التلطيف السياسي في العهد العثماني لأن الحركة السياسية كانت محكومة بالخضوع إلى مركزية القرار السياسي العثماني، الذي كان يشكل سقفاً لجميع الطوائف؛ وبقي هذا السقف مقيداً للحركة السياسية حتى اللحظة الأخيرة من حياة ذلك العهد، السبب الذي وجد فيه الجميع، مسلمون ومسيحيون، أنفسهم في فراغ سياسي، فواجهوا المرحلة الجديدة وليس بين أيديهم مشروع مشترك من جهة، ولم يمتلك أي فريق منهم مشروعاً خاصاً وواضحاً من جهة أخرى.

في مرحلة الفراغ الذي تركه غياب المرجعية الدينية - السياسية، بانهار النظام العثماني، والذي جاء الفرنسيون والبريطانيون لإملائه، كان الغموض والإرباك أمام القوى المحلية سيدا الموقف: فالاتجاهات الجينية لم يكتمل تكوينها بعد، ولم يعط تسارع الأحداث وقتاً كافياً لأحد لوضع أي تصور سياسي يقود المرحلة اللاحقة. إذ ذاك دفع الفراغ بالجميع، في غمرة الانهيار، إلى القبول بأي مشروع سياسي، لهذا قبلوا - ومن دون أي تردد- تشكيل حكومة عربية في بيروت، كمشروع حسبوا أنه يملأ الفراغ الحاصل، وأنه سوف يمر من دون أية عوائق.

لكن عندما جاء المشروع الفرنسي، ولید اتفاقية سايكس- بيكو، قَبَلَهُ فريق من المسيحيين كان مساهماً بالأساس في وضع أفكاره وهو يحسب أن فيه خشية للخلاص من الهيمنة الإسلامية؛ وليس من المستغرب أن يكون هذا الشعور موجوداً لأن التراكمات التاريخية الطويلة، التي خضع فيها المسيحيون لحكم المسلمين لم تكن بالضرورة مريحة لهم كأهل ذمة، إذا لم تأخذ في الحسبان طموحات المتدينين منهم بتحقيق أحلامهم في تأسيس نظام ديني خاص بهم.

أما المسلمون في لبنان، فقد تردّدوا في قبول المشروع الفرنسي لأن المشروع العربي لم تكن فصوله قد انتهت، وهو أقرب لزرع الاطمئنان في نفوسهم، ولأن في المشروع الآخر ما يثير الخوف والريبة.

مشروعان متناقضان، كل واحد منهما يثير الخوف والريبة والغبن عند فريق من الأفرقاء، فمن هنا تشرذمت المواقف وتباينت حول أي مشروع يحقق مصلحة الجميع، ولأنه لم يوجد، بدأ الانقسام بين صفوفهم يشق طريقه.

كانت المتغيرات التي أصابت الاتجاهات السياسية في لبنان متأثرة ومتفاعلة مع المتغيرات التي ألحقتها العوامل الخارجية بالمنطقة بشكل عام ولبنان بشكل خاص. لقد انتهت تلك المتغيرات لتصبح ثوابت تتحكم بوضع المنطقة ولبنان واحد منها. وبرزت ثوابت أخرى على أنقاض سابقاتها لتؤدي دوراً، وتعمل على صياغة وقائع تاريخية جديدة كان لها أثر مهم على مستقبل لبنان، فما هي تلك الثوابت؟

بعد أن هُزمت الدولة العثمانية، في الحرب العالمية الأولى، برزت حقيقتان استراتيجيتان كان لهما الأثر المهم في تثبيت الاتجاهات السياسية للمراحل اللاحقة في لبنان، وهما:

- الأولى: استيلاء الدول الغربية مباشرة على المنطقة العربية، بحيث أصبحت بأكملها تحت الحكم الفرنسي والبريطاني المباشر، وكان لهذا التطور تأثير كبير على الواقع اللبناني، فتغلبت الاتجاهات الطائفية مع أرجحية للاتجاه الطائفي المسيحي المستند إلى الدعم الفرنسي، وأصبحت هذه النتيجة ثابتاً في الحياة السياسية اللبنانية.

لم يكن الاتجاه الكياني عند بعض الطوائف اللبنانية الاتجاه الوحيد، وإنما ظهرت، أيضاً، بعض الاتجاهات الإسلامية المذهبية الكيانية في سوريا، حيث كان يتم التحضير لخلق دولة للدروز في السويداء، ودولة للعلويين في اللاذقية، إضافة إلى دويلتي دمشق وحلب السنيّتين؛ وكان مخططاً لهذه الاتجاهات التقسيمية بما يتلاءم مع روحية وعد بلفور في إنشاء دولة عبرية على أرض فلسطين.

- أما الحقيقة الثانية: فتمثلت بانتهاء دور تركيا الإسلامي كقوة استمر لأكثر من أربعة قرون، وكانت من نتائجه خسارة الإسناد للإسلام السياسي السنيّ في لبنان؛ وهكذا اختلّت المعادلة لغير صالح الطائفة السنية؛ وأُفلت زمام الطوائف اللبنانية كافة فأخذت تمارس أسلوب التطييف السياسي بما يتلاءم مع مصالحها المذهبية.

أخذت هذه الثوابت ترسم الحياة السياسية في لبنان في المراحل اللاحقة: وجود الغرب مباشرة في داخل منطقتنا التي طالما حلم بها؛ وصياغة أسس للصراع في لبنان مستنداً إلى تعميق الفجوات بين التيارات الطائفية - السياسية.

كانت الاتجاهات السياسية في لبنان على أبواب الانتداب ثلاثة:

- الأول: اتجاه لبنان المستقل بحماية فرنسية.

- الثاني: اتجاه الوحدة مع سوريا للحصول على حماية عربية إسلامية.

- الثالث: اتجاه التيار العروبي اللاطائفي، ولم يكن يمتلك العمق الشعبي الفاعل.

كان الاتجاهان، الأول والثاني، يستندان إلى عمق بشري طائفي واسع وإلى إمكانيات اقتصادية، بحيث كان الأول فيهما يحمل بذور الخوف من الخضوع من جديد إلى حكم الأكثرية المسلمة؛ أما الثاني فكان يحمل بذوراً من الشعور العربي القابل للتطوير.

أما الاتجاه الثالث فكان يحمل بذور حل يزيل مخاوف الطرفين، لكنه كان فقيراً في قاعدته الشعبية، وكان عاجزاً عن مواجهة القرار الدولي القاضي بتجزئة المنطقة العربية. فهو، بالإضافة إلى افتقاده إمكانيات النجاح، كان بذرة طرية العود تحمل أملاً موعوداً، وتلامس وجدان القاعدة الشعبية الواسعة. وكانت تلك النخب - حتى ذلك العهد - قاصرة عن إحداث تغيير في تطلعات الجماهير، وكانت اتجاهاتها تتعارض مع مصالح الطبقة المستفيدة من الحكم، وعلى الرغم من ذلك فقد "ظل التراث العربي والإحساس بالوحدة القديمة، والتي لا تزال معترفاً بها، نقطة استقطاب بالقوة، بل وفي الواقع أحياناً" <sup>(١)</sup>.

تجلى الإحساس القومي في التأيد العارم لإعلان الحكومة العربية في دمشق، إذ رحّب المسلمون والمسيحيون بها، وقاموا - استجابة لنداء الملك فيصل - بتشكيل حكومات في مناطق لبنانية مختلفة، وكان من أهمها حكومة عمر الداعوق في بيروت، التي استمرت من الأول تشرين الأول/أكتوبر حتى ١١ منه من العام ١٩١٨م <sup>(٢)</sup>. وعلى الرغم من قصر مدة بقائها، فإنها دلّت على ما تكنسبه الوحدة من إحساس وتأييد جماهيري عارم.

كان الإنجليز والفرنسيون، بعد انتصارهم في الحرب، يعملون لتنفيذ معاهدة سايكس-بيكو على الرغم من أن الرئيس الأميركي ولسن دعا لتشكيل لجنة دولية محايدة مهمتها استقصاء الحقائق في البلاد السورية، ولما امتنع حلفاؤه عن الاشتراك في أعمال اللجنة، عمد إلى تشكيلها من شخصين إثنيين، عُرفت اللجنة باسميهما وهي لجنة كينغ-كراين، التي وصلت إلى فلسطين في ١٠/٦/١٩١٩م. وكانت نتائج تقريرها - بعد زيارة لبنان - أنها قسّمت آراء اللبنانيين إلى ثلاث فئات:

- الأولى: طالبت بالاستقلال تحت الحماية الفرنسية.

- الثانية: طالبت بالاستقلال مع الارتباط بالحكم الفيصلي في دمشق.

- الثالثة: طالبت بالاستقلال تحت الحماية الأمريكية <sup>(٣)</sup>.

وكانت آراء الفئة الأولى هي التي أخذت طريقها للتنفيذ لأنها كانت مدعومة من الدولة الفرنسية، فأعلن عن قيام دولة لبنان الكبير. لكن اتجاهات الفئات الأخرى لم تستسلم

(١) لونفريغ، ستيفن هـ: م. س. ص: ٣٧-٣٨.

(٢) بعض أعضاء الحكومة العربية في لبنان هم: عمر الداعوق، سليم علي سلام، رامز سرقيس، أحمد مختار بيهم، سليم الطيارة، جان فريج، محمد الفاخوري، يوسف عودة، عارف ذياب، نسيم مطر، صلاح عثمان بيهم، محمد سلام، غاييل طراد... [راجع، د. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص: ٥٨-٦٠].

(٣) م. س. ص: ٧٤-٧٦.



للأمر الواقع، ولم يستطع المشروع الفرنسي أن يشق طريقه من دون عقبات، وإنما شهدت فترة الانتداب الفرنسي كثيراً من الصراعات التي كانت تُدار على قاعدة تطييف المطالب السياسية والاجتماعية، فالتراجع عن مطلب الوحدة مع سوريا، إلى المطالبة بالإصلاح على القاعدة الطائفية، كان يعني أن المعارضة للمشروع الكياني كانت تلقي بأسلحتها الواحد تلو الآخر إلى أن أصبحت في دائرة المشروع الكياني لتصبح - فيما بعد - جزءاً منه؛ ولم يَطلِ العام ١٩٤٣م = ١٣٦٢هـ حتى كانت التسوية الطائفية قد اكتملت.

حفلت مرحلة الانتداب الفرنسي، التي امتدت منذ إعلان الجنرال غورو دولة لبنان الكبير في ١ أيلول/سبتمبر من العام ١٩٢٠م حتى ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٤٣م، بالحركة السياسية لكل التيارات في لبنان الكبير. ومَرَّت بمرحلتين: مرحلة رفض الكيان القطري في لبنان، ومرحلة القبول به.

### المرحلة الأولى: الدعوة للوحدة مع سوريا، ورفض الكيانية القطرية (من ٩/١/١٩٢٠م إلى ١٣/١٠/١٩٣٦م):

أعلن الجنرال غورو ولادة لبنان الكبير في ٩/١/١٩٢٠م، بحدوده المعترف بها حالياً بعد ضم الأفضية الأربعة إلى جبل لبنان<sup>(١)</sup>. وهي بالإضافة إلى أنها تشكل رافداً اقتصادياً فقد أحدثت - في الوقت نفسه - تغييراً ديموграфияً في تركيب السكان الطائفي، لأن أكثرية سكان المناطق الملحقه تنتمي إلى الطوائف الإسلامية؛ وكانت الطائفة الشيعية هي الإضافة المميزة ديموграфияً، لأن معظم سكان جبل عامل والبقاع كانوا ينتمون إليها.

كانت الاتجاهات السياسية، في أواخر العهد العثماني، تتجمع في إطار حركة سياسية واحدة، خاصة في المؤسسات التي نشأت حينذاك، مثل جمعية بيروت الإصلاحية وحزب اللامركزية الإدارية؛ وحضرت تلك المرحلة القيادات السياسية التي سوف تؤدي دوراً أساسياً في مرحلة الانتداب الفرنسي. ولذلك سنلاحظ أن معظم أعضاء تلك المؤسسات، من المسلمين والمسيحيين، مقيمين ومغتربين، تولت قيادة التيارات السياسية المختلفة؛ وإن تلك القيادات، التي وقعت القرارات الموحدة وعملت على تنفيذها هي نفسها التي قادت مرحلة الانتداب الفرنسي، ولكن في اتجاهات سياسية متناقضة عن السابق، فأصبح بعضهم بأكثرية إسلامية في صف المعارضة للانتداب، أما البعض الآخر بأكثرية مسيحية أيده<sup>(٢)</sup>.

(١) الأفضية الأربعة هي: ولاية بيروت بما فيها صيدا وجبل عامل - حاصبيا - راشيا - بعلبك - المعلقة.

(٢) من أعضاء جمعية بيروت الإصلاحية، ومؤتمر باريس الذين انقسموا إلى فريقين: مؤيد للانتداب ومعارض له:

- بعض أعضاء الفريق المسلم: سليم علي سلام، محمد الفاخوري.

- بعض أعضاء الفريق المسيحي: ألبرت قشورع، د. أيوب ثابت.

راجع، د. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. ص: ١٠٩.

ففي دراستنا لهذه المرحلة سنستثني التيار المناهض للطائفية السياسية لأنه كان يغرّد في خارج سربه، حيث كان الصراع حامياً بين التيارين الآخرين، المسلم والمسيحي، على قاعدة الطائفية السياسية بشعاراتها المتناقضة: منع الهيمنة ومنع الغبن.

رفض المسلمون إعلان الجنرال غورو- المندوب السامي الفرنسي- دولة لبنان الكبير، وضم بيروت والأقضية الأربعة إليها، والاشتراك في إدارتها، وطالبوا بالوحدة مع سوريا. في ظل الصراع الحاصل بين التيارين المحليين، المؤيد للانتداب والرافض له، أخذت الخلافات بين اللبنانيين تتعمق- كما يؤكد يوسف الحايك- بتاريخ ١٧/٦/١٩٢١م، في رسالة منه إلى يوسف السودا الموجود في القاهرة، إذ قال فيها: "عندما وصلت البلاد رأيت المسلمين ينادون بأن البلاد إسلامية، ويجب أن تبقى إسلامية؛ والمسيحيون خرجوا في مواكب زياحات انتشروا فيها بالطرقات وكرّسوا فيها البلاد للقلب الأقدس..."<sup>(١)</sup>.

قام المسلمون بسلسلة من المظاهر الراضية للخطوات السياسية التي كان الانتداب الفرنسي يقوم بتنفيذها، مثل الوقوف ضد إحصاء سكان لبنان الذي قرّر الجنرال غورو أن يقوم به، إذ أعلن المسلمون رفضهم المشاركة فيه، بينما كان المسيحيون يسعون لتسجيل مسيحيي المهجر في الجداول الإحصائية، وأصرّت سلطات الانتداب على إجرائه على الرغم من المعارضة الإسلامية، وقد نفذته فعلاً في ١٧/٦/١٩٢٤م.

بعد عمليات الإحصاء، قامت سلطات الانتداب بإجراء انتخابات نيابية، وحددت مقاعد المجلس بثلاثين نائباً موزعين على الطوائف حسب الأرقام التالية: (١٠) مقاعد للموارنة، (٦) مقاعد للسنة، (٥) مقاعد للشيعة، (٤) للروم الأرثوذكس، إثنان للدروز، إثنان للروم الكاثوليك، ومقعد واحد للأقليات.

رفض المسلمون المشاركة في صياغة دستور العام ١٩٢٦م، الذي أعلن في ٢٣ أيار/ مايو منه، كما أنهم استمروا في الدعوة للانفصال عن دولة لبنان الكبير، وطالبوا بالانضمام إلى الوحدة مع سوريا<sup>(٢)</sup>. وأقرّ فيه إنشاء مجلس للشيوخ توزعت مقاعده على الطوائف حسب النسب التالية: (٥) مقاعد للموارنة، (٣) للسنة، (٣) للشيعة، مقعدان للروم الأرثوذكس، مقعد واحد للكاثوليك، مقعد واحد للدروز، مقعد واحد للأقليات، وكان مجموع المقاعد ١٦ مقعداً، وألغى هذا المجلس في العام ١٩٢٧م<sup>(٣)</sup>.

بفعل الخطوات التنفيذية، التي أصرّ الانتداب على تطبيقها، ولأن الاتجاه الاستقلالي كان يتعاون معه بشكل كامل، ولأن الصف الإسلامي لم يكن موحداً إذ ارتضت بعض

(١) السودا، يوسف: في سبيل الاستقلال (ج ١): د. ن. بيروت: ١٩٦٧: د. ط: ص ٣٣١.

(٢) حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص ١١١ و ١١٢ و ١٢٠.

(٣) قريشان، د. ملحم: م. س. ص ١٦٧.

القيادات الإسلامية المشاركة في المجالس النيابية وفي الوزارات وفي مجلس الشيوخ<sup>(١)</sup>، أخذت العائلات الإسلامية المعارضة تفقد صلابتها شيئاً فشيئاً. وعندما رضي المسلمون المشاركة في الحكم والاعتراف بالكيان اللبناني، أخذ الانتداب يضع عراقيل أخرى في وجه المسلمين، وقد تكون الغاية من ورائها تكريس المزيد من الامتيازات للمسيحيين على صعيد الإدارة والحكم.

بعد أن أخذت ملامح الاقتناع تبرز لدى المسلمين، لم يحصلوا على شيء يُذكر؛ ففي الفترة الواقعة بين العامين ١٩٣٢م=١٣٥١هـ و ١٩٣٥م=١٣٥٤هـ لم يستطيعوا تحقيق الوحدة مع سوريا، كما أنهم لم يستطيعوا أن يحصلوا على العدل والمساواة في الداخل، فهم كانوا يطمحون إلى تحقيق أحد هدفين: إما الوحدة مع سوريا إذا سُمح لهم بتحقيقها، وإما لبنان الكبير في ظل المساواة بين مختلف الفئات والطوائف<sup>(٢)</sup>.

بانتهاء مرحلة الرفض، وبداية مرحلة القبول، عرفت الساحة اللبنانية حركة سياسية ناشطة من خلال مؤسسات وحركات سياسية قومية ووطنية، مثل: المؤتمر الوطني، عصبة العمل القومي، حزب الاستقلال، الحركة العربية السورية، الحزب السوري القومي الاجتماعي؛ وتلاحق تأسيس تلك الحركات بين العامين ١٩٣٢م و ١٩٣٦م، وكان من أبرز النشاطات التي قام المسلمون بها مؤتمراً الساحل: عُقد الأول في العام ١٩٣٣م، أما الثاني فعُقد في العام ١٩٣٦م.

عُقد مؤتمر الساحل الأول نقطة التحول الأساسية في الاتجاهات السياسية الإسلامية في لبنان، إذ كان قد مهّد في مقرراته لجلسات المفاوضات بين لبنان وسوريا لبحث المعاهدة اللبنانية- الفرنسية؛ وعُقد المؤتمر في ١٠/٣/١٩٣٦م، وتضمنت مقرراته المبادئ التالية:

- السيادة القومية على أساس الوحدة مع سوريا كمرحلة أولى نحو الوحدة العربية.
- لأن الوحدة مع سوريا متعذرة في الظروف الراهنة، فإن المسلمين يوافقون على المفاوضات للوصول إلى معاهدة لبنانية- فرنسية.

- المطالبة بأن تتضمن المعاهدة أحكاماً تضمن توزيع وظائف الدولة توزيعاً عادلاً بين الطوائف، وتطبيق إدارة لامركزية في الدولة.

- وجوب تمثيل أنصار الوحدة السورية من اللبنانيين في الوفد اللبناني للمفاوضة. وانتخب المؤتمر لجنة تنفيذية للمتابعة من الطائفتين السنية والشيعية<sup>(٣)</sup>.

(١) الخوري، د. يوسف قزما :البيانات الوزارية ومناقشتها في مجلس النواب(١٩٢٦-١٩٨٤) (ج٣): مؤسسة الدراسات اللبنانية:

بيروت: ١٩٨٦: ١٤: ص ٢٠٠٣-٢٠٠٧.

(٢) حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص: ١٥٢.

(٣) قربان، د. ملحم: م. س. ص: ١٨٤.

لهذا السبب كان مؤتمر الساحل يُعَدُّ نقطة تحول أساسية باتجاه اعتراف كل الطوائف الدينية في لبنان بالكيان اللبناني الجديد على شرط إقامة العدل والمساواة بين اللبنانيين، وهكذا تم تكريس الطائفية السياسية في جميع شؤون الدولة؛ وكان نقطة انعطاف من زاوية تأجيله هدف الوحدة مع سوريا لتعذر تحقيقه في تلك الظروف.

ومما يُجَدَّر ذكره أن عدداً من وجهاء السُنَّة، بينهم النواب السُنَّة في مجلس النواب، لم يقدّموا الدعم للفئة الداعية إلى الوحدة مع سوريا؛ وكان موقف وجهاء وممثلي الشيعة مشابهاً، وبعيداً بالمقدار نفسه عن تمثيل الرأي العام لطائفتهم<sup>(١)</sup>.

عُقِدَت المفاوضات بين الوفدين اللبناني والفرنسي في ظل حالة من الانقسام في داخل القيادات الإسلامية في بيروت، وكذلك في داخل الكتلة الوطنية في سوريا، ولم تكن أي منهما تمتلك تصوراً واضحاً حول مطلبي العدل والمساواة يصلح قاعدة للمفاوضات مع الانتداب الفرنسي؛ كما أن الحركة السياسية في جبل عامل لم تكن، أيضاً، متماسكة الصفوف واضحة الأهداف<sup>(٢)</sup>.

أبرم مجلس النواب اللبناني المعاهدة اللبنانية- الفرنسية في ١٥/١٠/١٩٣٦م؛ وبسبب معارضة المسلمين لها، انعقد المؤتمر القومي الإسلامي في ٢٣/١٠/١٩٣٦م، وشاركت فيه جميع المذاهب الإسلامية للبحث في مضمون المعاهدة وفي مطالبهم؛ واحتج المسلمون في المؤتمر على طريقة تشكيل الوفد المفاوض، مع العلم أنه كان قد ضم، في عداد، عدداً من الأعضاء المسلمين<sup>(٣)</sup>.

أقر المؤتمر رفع مذكرة إلى المفوض السامي، لكن المفوض لم يرد عليها، وإنما قام بتوقيع المعاهدة مع رئيس الجمهورية في ١٣/١١/١٩٣٦؛ حينها جرت مشاحنات واشتباكات بين المعارضين والمؤيدين، وأُتخذت طابعاً طائفيّاً، فاضطرت القيادات الإسلامية والمسيحية إلى إصدار بيان مشترك لوقف تلك الحوادث، وقد صدر بيان يحمل المضمون نفسه عن المجلس القومي الإسلامي<sup>(٤)</sup>.

وكرد فعل من بعض المسيحيين على الدعوات التي أقرّها مؤتمر السّاحل، بما تضمّن من دعوة للوحدة مع سوريا، فكّروا بتأسيس حزب قومي مسيحي، فكانت ولادة حزب الكتائب اللبنانية، في تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٣٦م-١٣٥٥هـ. ولم يقف

(١) لونعريخ، ستيفن هـ: م. س. ص: ٢٦٧.

(٢) شعيب، د. علي عبد المم: م. س. ص: ١٥٢ و ١٥٦-١٦٣.

(٣) تشكّل وفد لجنة المفاوضة من: الشيخ بشارة الحوري رئيساً، وغيرهال خيّاز سكرتيراً، وبتروطراد، ونجيب عسيوان، ومحمد عبد الرزاق وحكمت جنبلاط وليلكيان أعضاء.

- راجع، د. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص: ١٦٦-١٦٧.

(٤) م. ن. ص: ١٧١.

المسلمون دون ردّة فعل مضادة، فقاموا بإنشاء مجلس استشاري لتنسيق مطالب الطوائف الإسلامية في البلاد؛ وقد شجّع المجلس المذكور تأسيس منظمة النجادة، في أوائل العام ١٩٣٧م، للوقوف في وجه حزب الكتائب<sup>(١)</sup>.

في مقابل ردود الفعل الطائفية السلبية، بين المسلمين والمسيحيين، شهدت المرحلة محاولات للتفاهم المسيحي - الإسلامي؛ ولكن من داخل التكتلات السياسية القائمة عند الموارنة، إذ كانت كل كتلة سياسية تعمل على استقطاب عدد من المسلمين للاستفادة من أصواتهم ومواقعهم السياسية لتقوية نفوذ هذه الكتلة أو تلك، مما يؤولها للوصول إلى كرسي الحكم، ولتأمين طريق الوصول إلى رئاسة الجمهورية؛ وكانت الكتل المارونية - بحد ذاتها - ضرورية للزعامات الإسلامية كطريق للوصول إلى أفضل المراكز في السلطة؛ فأصبح كل طرف يهرن علاقته بالطرف الآخر على قاعدة تبادل المصالح.

ومن هنا جمعت وحدة المصالح بعض النخب المسيحية مع بعض النخب الإسلامية على قاعدة الطائفية السياسية. ولهذا عرفت المرحلة كتلتين أساسيتين: الكتلة الدستورية التي يرأسها بشارة الخوري، وكتلة يرأسها إميل إده؛ وكانت الكتلتان تتنافسان على الوصول إلى رئاسة الجمهورية، وضعت كل منهما عدداً من الزعامات الإسلامية المتنافسة على المواقع الرئيسة الأولى في الدولة<sup>(٢)</sup>.

واستمر الرفض الإسلامي للمشاركة في إدارة الدولة، إذًا، حتى العام ١٩٣٦م، وكان الرفض على مستويات نسبية بين الطوائف الإسلامية: فالرفض السني كان قوياً لأسباب دينية وسياسية واقتصادية، أما الرفض في أوساط النخب الشيعية والدرزية فلم يكن حاداً بل كان هناك تحول نسبي باتجاه الاندماج، أكثر فأكثر، في مؤسسات الدولة الجديدة. وعندما حلّ العام ١٩٣٦م - ومع إقرار مبدأ ٦ و ٦ مكرّر - تمّ إيلاء سني رئاسة الوزارة، إذ ذاك حصل تطور في الموقف الإسلامي باتجاه التسليم بحدود الدولة الجديدة<sup>(٣)</sup>.

وهكذا انتهت هذه المرحلة في لبنان باتفاق اللبنانيين، بشتي طوائفهم، حول الكيان الجديد، على قاعدة الطائفية السياسية، منهجاً حدّد خطواتها كلها. وهكذا تمت التسوية السياسية القطرية في لبنان على حساب الدعوة القومية، التي أصبحت - فيما بعد - تشكل نواة أساسية في توجيه المنطقة العربية، بشكل عام، باتجاهات جذرية.

كانت الفرصة التاريخية، التي أتاحتها لثوار الدولة العثمانية أمام القوى القومية، ثمينة، بالقدر الذي خلّصت فيه العرب من فترة استعباد طال أمدها؛ فهي كانت خلاصاً -

(١) الصليبي، د. كمال: تاريخ لبنان الحديث: م. س. ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م. س. ص ١٥٧.

(٣) خليفة، د. عصام: م. س. ص ٨٣ و ٨٧ و ٨٨.

بالفعل - لأن الدولة العثمانية كانت قد جعلت من المسلمين العرب أسرى في داخل دائرة من الخطوط الحمر التي لم يُسمَح لهم بتجاوزها، ومنها: منع التمرد على مركزية السلطة العثمانية كرمز للخلافة الإسلامية؛ وجعلت من المسيحيين أسرى دوائر الخوف على وضعهم، يتأهم القلق الدائم من خضوعهم لسلطة دينية غير تلك التي يدينون بها.

بعد ارتضاء الطرف اللبناني المسلم بواقع الكيان القطري الجديد، أخذت المعادلة السياسية تتغير وتأخذ أبعاداً واتجاهات أخرى، وتتفاعل مع الحقائق الجديدة بحذر؛ أين أصبحت مواقع الطرفين، المسيحي والمسلم، في ظل الوضع الجديد؟

أخذ الفريق المسيحي، والماروني منه بشكل خاص، يشعر بقوة تأثيره بالاستقواء بعامل الحماية الفرنسي؛ وأخذ ذلك الشعور يتمظهر بالحصول على المزيد من الامتيازات والعمل للمحافظة عليها. بينما كان الفريق المسلم يشعر بالغبن والخوف. فأخذ مرور الزمن يساعد على توسيع الهوة بين الفريقين.

جاء استئثار المسيحيين، في أثناء مرحلة الانتداب الفرنسي، بالامتيازات على حساب المسلمين في لبنان، وكأنه ردة فعل تاريخية على استئثار المسلمين بالامتيازات على حساب المسيحيين في عهد الأتراك (باستثناء ما تسمح العقيدة الإسلامية بإعطائه لهم كأهل ذمة، وهذا لم يكن يؤمن لهم اطمئناناً نفسياً ودينياً).

ولأن الاتجاهات السياسية الراهنة، ومن منطلق فتوي تحكمه رداً الفعل التي تستند إلى إبراز عيوب الآخرين كوسيلة لإظهار صدق مواقفها، أخذت تحمل الفريق المسيحي، بشكل عام والماروني بشكل خاص، وزر العداء للدعوات القومية، كان لا بد أمامنا في هذا البحث من أن نقوم بمحاكمة موضوعية لهذه الإشكالية.

لم تكن النظرية القومية، في المرحلة التاريخية التي نقوم بدراستها، بمستوى من النضج والوضوح اللذين هما عليه الآن؛ فالقاعدة التي نحاكم عليها المواقف السياسية، التي كانت سائدة في تلك المرحلة، ليست هي نفسها في أواخر العهد التركي وأوائل عهد الانتداب الفرنسي. فكانت القاعدة النظرية والعملية لفهم القضايا القومية والوطنية، وحتى القضايا الإصلاحية - سياسياً واجتماعياً واقتصادياً - عند المسلمين والمسيحيين تقوم على المقياس الطائفي. فالنظرة العقائدية إلى الوحدة القومية، أو اللجوء إلى التقوقع القطري، كانت تتم من خلال نافذة ما يعطيه الانتماء إلى هذا الاتجاه أو ذاك من مواقع قوة تدعم مصالح الجماعات الطائفية، أو فنقل مصالح النخب في التجمعات الطائفية. لهذا عملت التيارات السياسية - الطائفية، من دون استثناء، على استخدام الدعوات القومية أو القطرية كعوامل إسناد خارجية لمواقعها الدينية الفتوية، كشرط ضروري في سبيل تدعيم وإسناد مواقعها الداخلية على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كانت الأوضاع السياسية، قبل انتهاء العهد العثماني، تحدد اتجاهات النخب المسيحية والإسلامية في لبنان؛ بحيث كانت كل واحدة من تلك النخب تدافع عن تلك الاتجاهات من مواقع مصالحها؛ فالمطالبة المشتركة - المسيحية والإسلامية - باللامركزية في ظل سلطة الدولة العثمانية، مثلاً، والدفاع عنها كان يتم استناداً إلى تلك المصالح: فالمسلمون سوف يحصلون على مكاسب سياسية بحكم ذاتي تحت سلطة دولة إسلامية تؤمن الحماية لهم، أما المسيحيون فينالون من مواطنيتهم المسلمين امتيازات لا يستطيعون تأمينها في ظل دولة تركية لا يربطهم بها دين أو عنصر.

وبالنسبة للمسلم كان يحسب أن اللامركزية - ضمن وحدة دينية - في ظل نظام إسلامي غير عربي هو نصف ما يتمناه: فهو يلتقي معه بالدين ويفترق عنه بالقومية. أما بالنسبة للمسيحي، وإن أعطته اللامركزية مكتسبات إصلاحية، فإنما لا يربطه مع الدولة الحاكمة رباط ديني أو قومي. لكن لماذا لاقى إعلان الملك فيصل الحكومة العربية، استجابة سريعة في لبنان في الوسطين المسيحي والإسلامي؟

إن إعلان نظام جديد، عربي - إسلامي، أعفى المسلم من عبء مسألة الافتراق في الجانب القومي مع النظام السابق؛ فالحكومة العربية، بالنسبة إليه، تؤمن له شروطين يستجيبان لمصالحه، وهما: الدين الإسلامي والقومية العربية. أما بالنسبة للمسيحي اللبناني فقد أمنت له نصف الحل، فهو يلتقي معها قومياً، ولكنه ما زال يفترق عنها دينياً. إنمّا قياس الالتقاء والافتراق كان يتم على قاعدة الانتماء الديني لأن هذه القاعدة كانت سائدة في تلك المرحلة؛ ولأن النظرية القومية - بوجهها العلماني - لم تكن مسألة ذات عمق واضح، ومتفق عليه، عند كل من المسلمين والمسيحيين.

كان المشروع السياسي، الذي يلبي مصالح الفريقين وتطلعاتهما، غائباً بغياب الرؤية السياسية الواضحة لدى كل منهما على انفراد، ولديهما مجتمعين. لهذا السبب، وعندما أصبح الانتداب الفرنسي واقعاً جدياً، أسهم في تغيير المعادلات والاتجاهات السياسية مرة أخرى. فهو قد أحدث تأثيراً إيجابياً، بجانبه الديني، بالنسبة للطرف المسيحي؛ وليحدث تأثيراً سلبياً، بجانبه الديني والقومي، بالنسبة للطرف المسلم.

كان هذا التحول إيجابياً، بالنسبة للطرف المسيحي، الذي كان خاضعاً لهيمنة سابقة لا يربطه بها أي رباط ديني ولا قومي؛ أما سلبيته، بالنسبة للمسلم، فبسبب انتقاله إلى ظل هيمنة سلبته امتيازين: ديني وقومي (الحكومة العربية)، وامتيازاً دينياً (الدولة العثمانية). وعلى هذا الأساس تباينت مواقف اللبنانيين - المسلمين والمسيحيين - في تأييد أو معارضة الأمر الواقع الجديد الذي فرضه الانتداب الفرنسي.

وإذا كان هناك من يتساءل، افتراضاً: لماذا رضي المسيحيون، سابقاً، باللامركزية تحت حكم الدولة العثمانية الإسلامية، ولا يرضون، في وقت آخر، بالأمر نفسه في ظل دولة عربية إسلامية ؟

لم يكن للمسيحيين، في ظل غياب التوازن بالقوى الدينية، كما نحسب، عوامل إسناد داخلية أو خارجية تساعدهم على تحقيق طموحاتهم في بناء دولة مسيحية. فهل كان رضوخهم - في السابق - يستند إلى عدالة التعامل معهم كأهل ذمة تحت حكم إسلامي؟ وهل لأن هذا المبدأ كان يؤمن لهم امتيازات من حيث إنه يسمح لهم بممارسة طقوسهم وعباداتهم بحرية - نتساءل بلسانهم - هو دليل على عدالة الإسلام، ولهذا ارتضوا الخضوع لحكم المسلمين بالافتقار وليس بحكم قوة الأمر الواقع؟

لم يكن مبدأ معاملة أهل الكتاب كأهل ذمة، كما نحسب، مبدأ دينياً بالمقدار الذي كان فيه جانب سياسي أيضاً؛ أما في جانبه السياسي فكان اتقاءً أو إلغاءً لصدام أو صراع محتمل مع المسيحيين من أهل الكتاب؛ أما لو كان مبدأ أهل الذمة دينياً لنظرنا إلى المسألة من زاوية احتمالين:

- الاحتمال الأول: أن يكون الإسلام خاتم الأديان السماوية وأكملها، فعليه أن يلزم أهل الكتاب من غير المسلمين بعقائده وتعاليمه، وأنفذ لا يمرر لمبدأ أهل الذمة.

- الاحتمال الثاني: أن يكون الإسلام معترفاً بالأديان السماوية، وبما يفرضه هذا الاعتراف من قبول بحقوقهم في بناء دول مسيحية، وهذا الاحتمال يجعل من مبدأ أهل الذمة مبدأ اقتضته ظروف مرحلة التبشير الأولى، ولا يمرر له في المراحل اللاحقة.

فتعددية الأنظمة الدينية لجميع الأديان السماوية، إذاً، مسألة مشروعة ومقبولة، وبالتالي فطموحات المسيحيين في بناء أنظمة مسيحية يجب أن لا تتعارض مع طموحات المسلمين دينياً.

لكل هذا نرى أن محاكمة المسيحيين على قاعدة عدائهم للقومية العربية، إذا ما فكروا في بناء نظام مسيحي، هي محاكمة غير عادلة، وإلا كان من الواجب أن نحاكم المسلمين إذا كانوا أقليات في داخل دولة ذات نظام مسيحي في حالة إذا ما فكروا أو أقدموا على بناء دولة إسلامية.

فطلباً للعدل والمساواة، وحيث إن الإسلام يعدُّ كل من يعتنق ديناً سماوياً من أهل الذمة، وحيث إن للأديان السماوية رسالات لا شك بشرعيتها وشرعية اتجاهاتها في بناء أنظمة دينية إذا كان غيرها من الأديان الأخرى يعمل للغاية ذاتها. ولكن هيهات أن ينجح هذا التصور للعدالة لأن الدولة الواحدة المتعددة الطوائف ستتجزأ إلى عدد من الأوطان/



الدول يعادل عدد الطوائف فيها. فما هو العمل، إذًا، في ظل التداخل الطائفي الواسع، نسبيًا، في الدول العربية عامة وفي لبنان خاصة ؟

تبأتي فرضية بناء أنظمة علمانية على رأس الأولويات الضرورية للخروج من أنفاق تعقيدات المسائل/الإشكاليات التي سنواجهها بسبب بناء الأنظمة الدينية في ظل التداخل السكاني، الشديد التعقيد، للطوائف الدينية. ولن يكون التفكير سهلاً. يمثل هذه الفرضية إذا لم تتنازل كل الطوائف عن أحلامها وآمالها في بناء كيانات دينية ذاتية.

في بداية عهد الانتداب الفرنسي، ساعد عدم وجود مشروع سياسي توحيدي بين اللبنانيين، والذي سبقت هيمته مركزية إسلامية عثمانية، على إظهار الاتجاهات المسيحية المنفتحة تجاه بناء وطن مسيحي، أو أقله احتلال مواقع القوة السياسية في داخل نظام لبناني مستقل، وقد توفرت لها فرصة تاريخية ظهرت بصورة الانتداب الفرنسي، وهذا ما كان يتعارض مع مصلحة المسلمين السياسية. فتحوّلت الهيمنة الإسلامية إلى هيمنة مسيحية.

قلّبَ هذا التحول موازين كثيرة، وفي الموازين الجديدة ابتدأ المسيحيون يأخذون من جرف المسلمين، ووجد المسلمون أنفسهم يخسرون الكثير من امتيازاتهم السابقة، فكان هذا سبباً دفع بهم إلى اختيار المقاومة والمعارضة ولكن إلى حين؛ عاد بعده المسلمون إلى القبول بالأمر الواقع، وأخذوا يعملون - في سبيل التقليل من الخسائر السياسية - للحصول على توازن بينهم وبين المسيحيين. فمن هنا تميّزت مرحلة ما بعد الاتفاق اللبناني - الفرنسي الذي عقد في العام ١٩٣٦م بالصراع في سبيل تحقيق التوازن الطائفي على صعيد السلطة.

هل كان هذا الصراع هو الوجه الوحيد ؟ بمعنى: هل كانت المواقف المشدودة تجاه الوحدة مع سوريا، أو تجاه الوحدة العربية، على الرغم من محاولات ربطها بالإسلام، من دون تأثيرات على الاتجاهات العقائدية القومية ؟

أصبح لبنان، بتياراته السياسية وطوائفه المتعددة، في مواجهة حقبة تاريخية تميّز بالتحول الجذري في الاتجاهات السياسية السابقة، وكان من أبرزها اتجاهان:

- أولهما التحول المسيحي الجاد في بناء لبنان مستقل مرتبط مع فرنسا نتيجة توافق المصالح الفرنسية مع مصالح البورجوازية التجارية المتمركزة في لبنان الكبير.

- أما الثاني فقد ولده الفراغ الذي تركه انتهاء الحكم العثماني على واقع المسلمين بشكل عام، والسنة منهم بشكل خاص. كان الحكم العثماني يمثل مركز القرار الذي يتوافق مع معتقداتهم الدينية. لذلك كان أمام الطائفة السنية أن تلجأ للتفتيش عن بديل يضمن لها مصالحها ويحقق طموحاتها، لكن هذا البديل لم يكن يتمثل في الاتجاه الداعي إلى استقلال لبنان المنفصل عن محيطه العربي. فلم يكن أمامها سوى أن تلجأ إلى بديل يتناسب مع توجهاتها على أن يحوز على شرطين: تراثي - إسلامي، وقومي عربي.

كان ارتباط هذا الاتجاه بالإسلام من جهة، وارتباطه بالعروبة التي لم تكن تعني، في ذلك الوقت سوى وجهها الإسلامي من جهة أخرى، سبباً في ردود الفعل السلبية ضدها من قبل المسيحيين عامة والموارنة خاصة، ومن أهم ردود فعلهم كان إظهارهم المزيد من الإصرار على الاستقواء بالدول الغربية عامة وفرنسا خاصة.

ولكن، من جهة أخرى، كان للاتجاه العربي- الإسلامي انعكاسات وتأثير في ضياغة النظرية القومية العربية في المراحل اللاحقة، بحيث ابتدأت النظرية القومية العربية تأخذ أبعادها النظرية الموضوعية عندما أصبح الجانب الإنساني فيها هو الأبرز بالإضافة إلى مضمونها العلماني، ونحسب أنها أصبحت أكثر قبولاً وأقل رهبة عند المسيحيين مما كانت تثيره اتجاهاتها النظرية والعملية السابقة.

### المرحلة الثانية: تكوين لبنان القطري (١٣/١٠/١٩٣٦م إلى ٢٣/١٠/١٩٤٣م):

نشأت في عهد الانتداب اتجاهات تنادي بالتححر والاستقلال الوطني والقومي؛ وسبق التنظير أية حالة تنظيمية؛ وكانت الثلاثينات من القرن الـ ٢٠ بداية لتأسيس البنى التنظيمية؛ ومثلت تلك الاتجاهات في : عصبية العمل القومي، القوميون العرب، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، ساطع الحصري... الخ<sup>(١)</sup>.

أما في لبنان، وبعد أن تحول دعاة الوحدة مع سوريا للعمل إلى داخل الصيغة الفكرية القطرية، وبعد أن انغمس التياران الإسلامي والمسيحي في الصراع حول حقوق الطوائف، تأسست في لبنان أحزاب سياسية ومنظمات شبه عسكرية، كردات فعل متبادلة بين الطوائف؛ وامتازت ببرامج محددة وتنظيم فعال واسع الانتشار، وبحماس أعضائها واستقطاب الشبان النشيطين، على نقيض الطبقة القديمة من السياسيين المحليين التقليديين.

ولدت تلك الأحزاب وجاءت لتلي حاجة نفسية عند الشبان، وكان التنافس حاداً فيما بينها. وتميّزت بروح المعاصرة، والاحتجاج على نواقص الحكم ونواقص السياسيين، والوقوف ضد الخضوع وضد الجليل القديم. وكان منها: الحزب الشيوعي الذي تأسس في العام ١٩٢٢م، وكان حزباً غير طائفي؛ ومثله الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي تأسس في العام ١٩٣٢م. أما حزب الكتائب اللبنانية فهو حزب ماروني تأسس في العام ١٩٣٦م؛ ونشأت منظمة النجادة، كحزب سني، في أوائل العام ١٩٣٧م<sup>(٢)</sup>.

(١) حنا، عبدالله: م . س . ص ٨٠ - ٩٢.

(٢) لونغريغ، ستيفن هـ: م . س . ص ٢٨٣.

ولا بد من التأكيد، وعلى الرغم من وجود البذور الطائفية كأساس للتفرقة بين اللبنانيين، أن الانتداب الفرنسي، وعلى غرار السياسة العثمانية - سابقاً - كثيراً ما ظهر "عنصراً للتفرقة، وكان من الطبيعي أن تلوذ به طوائف وتعارضه أخرى معارضة شديدة، وقد نال الكيان اللبناني نفسه جزءاً من نتائج هذا الانقسام"<sup>(١)</sup>.

رضخ الداعون إلى وحدة عربية للأمر الواقع وانخرطوا في بناء الكيان القطري اللبناني، وانتقلت حالات الصراع إلى تحديد مضامين الحقوق والمكتسبات الطائفية. فجاءت الحرب العالمية الثانية لتشكل - بالنسبة للبنانيين - محطة استرخاء سياسي، فلم تبرز فيها نشاطات مهمة، واستمر الجمود حتى ٢١ أيلول/سبتمبر من العام ١٩٤٣م، عندما فاز بشارة الخوري برئاسة الجمهورية، حيث طلبت الحكومة التي يرأسها رياض الصلح بفتح باب المفاوضات مع فرنسا لتعديل الدستور، وإنهاء الانتداب، عن طريق إلغاء قيوده؛ فشكّل هذا الطلب أول نقلة نوعية في الحركة السياسية اللبنانية؛ وجاءت لتفتح معركة الاستقلال السياسي بين لبنان والانتداب الفرنسي<sup>(٢)</sup>.

استطاعت الحكومة اللبنانية بعد شدّ وجذب مع سلطات الانتداب الفرنسي أن تحقق الاستقلال السياسي للجمهورية اللبنانية في ٢٢/١١/١٩٤٣م.

أما القاعدة التسوية فتعمّت على قاعدة الميثاق الوطني غير المكتوب، الذي تضمّن تنازلات متبادلة بين المسلمين والمسيحيين، بحيث يتنازل المسلمون عن مطلب الوحدة مع سوريا، بينما يتنازل المسيحيون عن مطلب الحماية الأجنبية.

راعت تلك التسوية جانب الخوف الآتي من العمق المسيحي في الغرب، ومن العمق الإسلامي الآتي من العرب؛ فيكون الطرفان قد ساويا بين متناقضين: القومي العربي والأطماع الأجنبية؛ فلا شك أن تلك التسوية كانت نتيجة للمقدمات الخاطئة القائمة على التسويات الطائفية التي تعمّقت في سياق تاريخي سلبى طويل.

(١) قربان، د. ملحم: م. س. ص: ١٨٧.

(٢) قربان، د. ملحم: م. س. ص: ١٨٨.

## IV- اتجاهات الشيعة الفكرية والسياسية في مرحلة الانتداب الفرنسي.

### ١- الشيعة في المرحلة الانتقالية: دعوة للوحدة مع سوريا ومقاومة للانتداب:

في تلك المرحلة الرمادية، التي فصلت بين محطة انتهاء الحكم العثماني وبداية مرحلة الانتداب الفرنسي، كان العرب، بشكل عام واللبنانيون بشكل خاص، يعملون- بناء على وعود من الدول الأوروبية- على أساس أن مرحلة الاستقلال قادمة لا ريب فيها، ولكنها أتضحت- فيما بعد- أنها كانت وعوداً كاذبة.

وعلى الرغم من أن هذا الحلم لم يتحقق، لكنه ظلّ قائماً نظرياً على اتجاهات سياسية وحدوية، حدها الأدنى وحدة الهلال الخصيب وحدها الأقصى وحدة عربية شاملة، وكانت المفاهيم الوحدية تتراوح بين التفكير ببناء وحدة عربية ذات مضمون إسلامي والتي كانت تلقى تأييداً واسعاً في الأوساط الإسلامية، وبين التفكير ببناء وحدة عربية ذات مضمون علماني والتي لم تكن، حتى حدود تلك المرحلة، واضحة مضموناً وأهدافاً.

فأين كانت مواقف الشيعة في لبنان من تلك الأحلام الوحدية السياسية المطروحة على المستوى القومي العربي الإسلامي، والوطني اللبناني القطري؟

### أ- الشيعة في لبنان يؤيدون الوحدة مع سوريا:

كان المضمون الوحدي، كما في اتجاهه العربي- الإسلامي، يستقطب أكثرية الشيعة في لبنان، فاندفعوا في تأييد شعار الوحدي بأحاسيس وجدانية، وراحوا يعملون من داخل الحركة الوحدية وبأساليبها. ولهذا عندما أعلنت الحكومة العربية الأولى في دمشق لاقت تأييداً في أكثر المناطق اللبنانية، ومن ضمنها جبل عامل.

كان من أبرز مظاهر التأييد الشيعي، في المراحل الأولى، الرد على استفتاء لجنة كينغ- كراين في العام ١٩١٩م، الذي كان المقصود منه تحديد صفة المنتدب وجنسيته. حينذاك كلّف الوفد الإسلامي، الذي كان يضم مائة عضو، إثنين من أعضائه كي ينقلا موقف سكان جبل عامل من الانتداب، فكانت مواقف الوفد تتضمن طلباً باستقلال سوريا الناجز بعهدة الأمير فيصل، ورفض الانتداب الفرنسي<sup>(١)</sup>. أعاد شيعة جبل عامل تأكيد موقفهم هذا في مؤتمر الحجر الذي عُقد في ٢٤ نيسان/أبريل من العام ١٩٢٠م، والذي تضاربت

(١) سعد، حسن محمد: م . س : ص ٨١-٨٦.

الآراء حول أسباب انعقاده، وقد صدرت عنه القرارات التالية: "إن المؤتمرين قرروا بالإجماع انضمامهم للوحدة السورية، والمناداة بجلالة الملك فيصل ملكاً على سوريا، ورفض الدخول تحت حماية أو انتداب الفرنسيين"<sup>(١)</sup>.

كانت قرارات المؤتمر تُعبّر عن الشعور العام بالانحياز إلى جانب الدعوة الوحدوية مع سوريا. وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن الذين حضروا المؤتمر من الشيعة العاملين كانوا نخباً تمثل جميع الاتجاهات السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك من الزعماء السياسيين ورجال الدين والأدباء والمفكرين وقادة العصابات.

لم تكن وحدة الموقف في مؤتمر الحجير نابعة من عمق الوعي بالهدف الوحدوي، أو وحدة في الرؤية لمضامينه، وإنما كانت تعود - كما نحسب - إلى خلفيات متعددة:

**فرجال الفكر والأدب منهم، على الرغم من ندرتهم وقلة تأثيرهم، كانت لهم تجربتهم السابقة المتمثلة بصدق قناعتهم الواعية نسبياً بالأهداف الوحدوية من خلال تبلور أفكارهم نتيجة انخراطهم في مجمل الحركة السياسية الإصلاحية منذ بدء تأسيس الجمعيات الأدبية، مثل: فرع الجمعية العربية الفتاة في النبطية، التي تأسست في العام ١٩٠٨م = ١٣٢٦هـ؛ وبسبب اشتراكهم في مؤتمر باريس في العام ١٩١٣م؛ وانفتاحهم على آفاق النهضة الفكرية التي طالت البلاد السورية ومنها لبنان.**

وبسبب من رمادية المرحلة الانتقالية، لم تكن الاتجاهات السياسية واضحة، بمعنى أي منهما سيكتب له النجاح: الوحدة مع سوريا، أو سلطة الانتداب الفرنسي، كانت مواقف الزعامات التقليدية متذبذبة - في معظم الأحيان - فهي تنحاز إلى الجانب الذي يضمن لها مصالحها. أما السبب الذي دفعها إلى تأييد الوحدة مع سوريا، في بداية الأمر، لم يكن لقناعة وحدوية واعية، وإنما انبهاراً بالرياح الوحدوية، التي هبّت تأييداً شبه شامل من معظم القوى الإسلامية وكثير من القوى المسيحية.

(١) - يرد محمد جابر آل صفا أسباب انعقاد المؤتمر إلى استفحال أمر العصابات المسلحة الذي دفع كامل بك الأسعد إلى الدعوة لعقده في سبيل بحث هذا الأمر (راجع، محمد جابر آل صفا: م . س . ص ٢٢٦). - بينما يردها إلياس صادر إلى بحث الدعوة للموجهة من قيادة الثورة العربية لتحديد موقف جبل عامل من الحكومة العربية في دمشق .

- من أبرز الذين حضروا المؤتمر :

- من رجال الدين: السادة: عبد الحسين شرف الدين، عبد الحسين نور الدين، عبد الحسين محمود. والمشايخ: حسين مغنية، موسى قبلاق، يوسف آل فقيه، حبيب مغنية، حسن سليمان.

- من الزعماء السياسيين: كامل الأسعد، عبد اللطيف الأسعد، محمد التامر، محمود الفضل، محمد الفضل، إسماعيل الخليل، عبد الحسين بزي، خليل العبدالله، سعد الدين فريحات، توفيق حلاوة، محمود مراد، حسن مهنا.

- من الأدباء والمفكرين: الشيخ أحمد رضا، سليمان ضاهر، محمد جابر آل صفا، محمد علي الحوماني.

- من قادة العصابات: صادق الحمزة، أدهم خنجر، محمود بزي.

(نقلاً عن غسان الشيخ علي: "السلطة السياسية في جبل عامل بعد سنة ١٩٢٠" (١٠١ - ١٠٨): مجلة الباحث: السنة الرابعة: (العددان

٢٠/٢١: ص ١٠٢ - ١٠٣).

قاد التناقض في المنطلقات والاتجاهات بين شتى النخب الشيعية في جبل عامل إلى صراع فيما بينها، فصَبَّت نتائجه -فيما بعد- لصالح الزعماء التقليديين، لأن تيار الأدباء والمفكرين لم تكن له جذور عميقة في البيئة الاجتماعية لسكان جبل عامل<sup>(١)</sup>.  
لم يقف الأمر عند حدود التأييد للوحدة مع سوريا، فحسب، وإنما جاءت مظاهر الرفض الشعبي والنخبوي للانتداب الفرنسي لتدعمها أيضاً. فما هي مظاهرها ؟

### ب- المقاومة الشيعية ضد الانتداب الفرنسي:

تحوَّلت مظاهر الرفض السياسي ضد الانتداب الفرنسي إلى أعمال فعلية، إذ ذاك وُزِعَتْ عشرات الإعلانات والناشير في كل مكان في النبطية، وكانت تحضُّ الناس على مقاومة الفرنسيين وطردهم من ربوع جبل عامل والدعوة إلى رفع الراية العربية؛ لهذا تألَّفت عصابات في الداخل لمقاومة موظفي الحكومة، وتحضُّ الأهالي على الامتناع عن دفع الضرائب؛ وكانت من نتائج ذلك أن عمَّت الفوضى واختلَّ الأمن، وقامت العصابات بالعديد من العمليات ضدَّ جنود الاحتلال الفرنسي، كما حصل بالقرب من مزرعة المصليح وجسر الخردلة وجبل رياق قرب المطلَّة، وكذلك في جديدة مرجعيون<sup>(٢)</sup>. وكانت للعصابات المذكورة اتصالات مع الزعماء السوريين ومنهم سلطان باشا الأطرش<sup>(٣)</sup>.  
لم يكن بين العصابات أي تنسيق لكنها كانت "تعمل في أيديولوجيتها مبدأ مقاومة الاحتلال الفرنسي ومن يتعاون معه، فإنها وقعت في الفوضى لأنها لم تمتلك رؤية واضحة لمهامها وأشكال أعمالها المحلية، فكانت كل فرقة تطبِّق أعمالها بشكل مزاجي... لعدم وضوح الرؤية السياسية لظروف ذاتية تنحصر في أن أغلب رجالها كانوا أميين لا يملكون بعد النظر في أمور مصيرية؛ لذلك كان من الصعب ترسيخ قاعدتها الشعبية من ناحية، ومن ناحية أخرى كان من الصعب ضبط العناصر. فازدادت أعمال الفوضى، وأعمال السلب والنهب وقتل الأبرياء"<sup>(٤)</sup>.

أُطلِّقَت على مظاهر الرفض والمقاومة ضد الانتداب أكثر من تسمية، منها : الثوار، والعصابات. فبعضها حمل مضمون الثورة، وبعضها الآخر حمل المضمون السليبي لسبب ما كان يرتكبه رجاله من أعمال فوضوية، خاصة وأن هذا العمل كان امتداداً لأعمال العصابات في أواخر العهد العثماني.

(١) الشيخ علي، غسان: م . س : ص ١٠٢.

(٢) آل صفاء، محمد جابر: م . س : ص ٢٢٧-٢٢٩.

(٣) فرحات، هاني: م . س : ص ٥٢.

(٤) سعد، حسن محمد: م . س : ص ١٠٠-١٠٤. أما أهم الفرق المسلحة فهي: فرقة صادق الحمزة، فرقة أدهم خنجر، فرقة محمود الأحمد بزي. وكان يساندنها فرق الحولة والجولان، وأهمها فرقة محمود الفاعور. (راجع: م . ن : ص ٩٦-١٠٠).

وعلى الرغم من تعدد تسميات مظاهر الرفض والمقاومة فهناك تسمية أقرب إلى الواقع، وهي "التيارات والتنظيمات المسلحة"، التي كانت تحاول سحب القرار من أيدي السياسيين، ولكنها بقيت عاجزة عن ممارسة العمل السياسي المنظم، الذي بإمكانه أن يغيّر الاتجاهات التي كانت سائدة<sup>(١)</sup>.

### ج- الانتداب الفرنسي يقود حملة ضد الرافضين والمقاومين:

كانت مواقف الرفض التي ظهرت في جبل عامل تشكل خيبة أمل كبيرة لفرنسا التي كانت تراهن، لتثبيت مواقعها في سوريا، على العناصر الإسلامية غير السنية، ظناً منها أنهم كانوا من المضطهدين إبّان العهد التركي<sup>(٢)</sup>. وظهرت خيبة الأمل الفرنسية من خلال ردود فعلها، التي ترجمتها على الأرض، وعلى خططين إثنين: سياسي وعسكري.

أما الخط السياسي فقد ترجمته سلطات الانتداب بحركة اتجاه متنفذي جبل عامل من رجال دين وسياسيين، فاستعملت معهم وسائل التهريب والترغيب في سبيل الحصول على توافقيهم لتثبيت سيطرتها، فحصلت على نتائج إيجابية من خلال اجتماع عقده الجنرال غورو في العام ١٩٢٠م مع وفد ضم أكثر من خمسين شخصية سياسية ودينية من جبل عامل. ولم يقتصر الأمر على هذا الحد، وإنما شكّل وفد آخر من جبل عامل أعطى أعضاؤه وعداً للجنرال غورو بأن يؤيدوا طلب إلحاقه بلبنان الكبير. ومن الملاحظ أن بعض الزعامات الدينية والسياسية، التي قررت الانضمام إلى الثورة العربية وأعلنت تأييدها مطلب الوحدة مع سوريا، هي ذاتها التي ترأست الوفود لمقابلة الجنرال غورو، وأعلنت بين يديه تأييدها ضم جبل عامل إلى دولة لبنان الكبير<sup>(٣)</sup>. يعود السبب في رضوخ بعض الشيعة لإرادة سلطات الانتداب - كما نحسب - إلى غياب أي مشروع سياسي شيعي واضح في مرحلة الفراغ السياسي الذي تركه سقوط الحكم العثماني. وفي هذا الجانب تساوت كل الأطراف اللبنانية الدينية منها أو الزمنية.

لجأت سلطات الانتداب الفرنسي إلى استخدام الأسلوب العسكري بعد أن حصلت على تأييد عدد كبير من الزعامات السياسية والدينية، ولهذا فقد لجأت إلى وسيلتين عسكريتين للقضاء على أي تمرد: الأولى، تسليحها أهل القرى المسيحية؛ أما الثانية، فهي قيامها بتجريد حملة عسكرية لملاحقة التنظيمات المسلحة.

(١) الشيخ علي، غسان: م. س. ص: ١٠١.

(٢) سعد، حسن محمد: م. س. ص: ٨٦.

(٣) - ضم الوفد الأول كلاً من: كامل الأسعد، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ يوسف الفقيه.

- أما الوفد الثاني فقد ضمّ الشيخ عبد الحسين صادق، وعمود الفضل وفضل الفضل.

(راجع، غسان الشيخ علي: م. س. ص: ١٠٣ - ١٠٥).

أخذ الفرنسيون يحرّضون أهل القرى المسيحية في جبل عامل لمناوأة الشيعة، وتحت شعار أن الأجانب وُجدوا لحماية المسيحيين أخذوا يسلحونهم بالبنادق، ويدفعونهم للتحرش بجيرانهم، وإذكاء نار التعصّب، مما شكّل سبباً للصدام المسلّح بين المسيحيين والشيعة. وقامت القوات الفرنسية، أيضاً، بتجريد حملة ضد التنظيمات المسلّحة في ٥ أيار/مايو من العام ١٩٢٠م؛ ولكن الحملة لم تستطع أن تحقق أهدافها، بل أحدثت تدميراً وإحراقاً في القرى التي دخلتها، وفرضت غرامات أرهقت المواطنين. من جرّاء ذلك قصد فريق من أعيان الشيعة الجنرال غورو في بيروت لتقدم شكوى إليه ضد هذه التجاوزات، ولكن الجنرال رفض مقابلة الوفد<sup>(١)</sup>.

بالإضافة إلى عمل الفرنسيين على تطبيع الوضعين العسكري والسياسي، بشكل مباشر، في جبل عامل، فإن القوات الفرنسية -من جهة أخرى- كانت تعمل على إخماد ثورة الدروز، التي كانت، بدورها، تؤثر على استمرارية التحريض في جبل عامل. وبعد إيقاف زحف الدروز باتجاه مرجعيون في ٢٤/١١/١٩٢٥م، أعلن دروز لبنان، في منتصف كانون الأول/ديسمبر، ولاءهم للحكومة الشرعية. حينئذ أطمأن المسيحيون وعادوا إلى قراهم. أما الشيعة فقد أصمّوا آذانهم -منذ ذلك التاريخ- عن الدعوة إلى التضامن مع الثوار؛ حينئذ كافأ الفرنسيون الشيعة بإصدار نظام أساسي للبنان يتضمّن - للمرة الأولى - اعترافاً رسمياً بالمذهب الشيعي الجعفري، وبوضعية الشيعة كملة. أما في ربيع العام ١٩٢٦م، وبعد إخضاع منطقة جبل الشيخ الشمالية، لجأت قوات الانتداب الفرنسي إلى نزع السلاح من قرى جبل لبنان وفرض غرامات في صورة بنادق، وهذا ما أحدث ضيقاً شديداً، ولكن جنوب لبنان أصبح آمناً<sup>(٢)</sup>.

حُسِمت الخيارات، أخيراً، على ساحة لبنان الكبير لمصلحة الاتجاه الداعي لاستقلال لبنان تحت الحماية الفرنسية؛ وكان ذلك نتيجة عوامل عديدة:

- ضُمور حجم الاتجاهات السياسية الوجودية بفعل إحكام القبضة الفرنسية، من بعد أن استطاعت السيطرة على الوضع الرفض والمقاوم في سوريا، مما سمح لها باحتواء الطوائف اللبنانية (الشيعة والدروز)، وإضعاف أية دعوة معارضة للمشروع الفرنسي.

- كان لنجاح الحملة المضادة في سوريا، من خلال إخماد حركات التمرد، إنكسارات على الوضع المقاوم في لبنان. وكان ضبط الأمور فيه يُكَمِّل ضبط الأوضاع في سوريا عبر تصفية المقاومة في ميسلون، وضرب امتداداتها في قرى حوران، وكانت خسارة معركة

(١) آل صفا، محمد جابر: م. س. ص: ٢٢٧-٢٢٩.

(٢) لونغريغ، ستيفن هـ: م. س. ص: ٢٠٧-٢١٣.



ميسلون صدمة عنيفة بالنسبة للحركة العربية الناشئة وقواها الجماهيرية في لبنان، وخاصة في الأوساط الإسلامية في المناطق المُلحقة بلبنان<sup>(١)</sup>.

- حُسِّمَت الخيارات الداخلية للقيادات السياسية والدينية في جبل عامل، نتيجة تذبذب مواقف معظم تلك القيادات، لصالح الاتجاه الداعي إلى ضمّ جبل عامل إلى لبنان الكبير.  
- ضعف التأثير الشعبي والسياسي لنخب المفكرين والأدباء، وضعف التأثير العسكري والسياسي للتنظيمات المسلحة، التي سرعان ما سيطرت عليها من قبل سلطات الانتداب.  
هكذا انتهت المرحلة الانتقالية لصالح مشروع بناء لبنان الكبير، الذي يعني في ما يعنيه، نجاح خطة التجزئة القومية. وقد عكس هذا النجاح نفسه على تغيير الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة قبله.

ففي جبل عامل، أحدث نجاح المشروع تغييرات في الاتجاهات والبنى السياسية، ففي نجاحه انتكاسة للاتجاهات القومية والوحدوية على الرغم من ضعف بنية الدعاة لها، وقد أدّى إلى استبعاد النخب التي تحمل هذه الاتجاهات عن مواقع السلطة في مؤسسات الكيان الجديد؛ بينما كان، في الطرف المقابل، استنهاضاً لدور القيادات التقليدية، السياسية والدينية، والتي عُرِفَتْ بمواقفها واتجاهاتها المتذبذبة، تلك القيادات كانت على قياس الوضع السياسي الذي فرضه الوجود الفرنسي. لكن النتائج المذكورة لم تكن تستطيع أن تقضي تماماً على الاتجاهات الأخرى، وإنما بقيت تشكل نواة سوف تتراكم كلما أخذت مثيلاتها في الأقطار العربية تنمو وتتقدم؛ وكانت من جانب آخر تؤدي أدواراً تعبوية تخدم الحركة السياسية الشعبية الداخلية كلما كانت الظروف تسمح لها.

## ٢- الشيعة ومركز الكيان اللبناني الجديد:

أ- تَاطُر الاتجاهات السياسية والاجتماعية: إذا كان الاضطهاد الذي تعرّض له الشيعة في العهود السابقة ما زال ماثلاً في الأذهان، وكان حده الأدنى عدم الاعتراف بهم كمِلَّة إسلامية، فإن اعتراف الانتداب الفرنسي بهم في دستور ٢٣ أيار/مايو، منذ العام ١٩٢٦م=١٣٤٤هـ، كان تحولاً نوعياً في تاريخ الشيعة السياسي؛ ولم يكن هذا التحول ليمرّ من دون انعكاسات وتفاعلات نفسية واجتماعية وسياسية طبعت وضع الشيعة الجديد، في عهد الانتداب الفرنسي، بسمات جديدة؛ وقبل أن نتكلم عنها كان لا بد من أن نستذكر ما كانت عليه الحالة النفسية- الاجتماعية للشيعة قبل الاعتراف بهم.  
كان يميّز الواقع النفسي- الاجتماعي- الاقتصادي- السياسي للشيعة بالسّمات التالية:

(١) كوثاني، د. وجهه: م. س. ص: ٣٤٨-٣٤٩.

- أولى هذه السمات: كان الواقع الاجتماعي للطبقة الشيعية المسحوقة متسماً بالبؤس والفقر والامية، وكان نتيجة لتخلف وسائل الإنتاج القائم على الزراعة المتخلفة، كمصدر اقتصادي وحيد الجانب؛ وتفشّي الأمية بينهم كان سبباً في بعدهم عن عوامل الحضارة الجديدة: علماً وثقافة سياسية واجتماعية. فكانت الطبقات المسحوقة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ومذهبياً مشدودة - نتيجة واقعها - إلى موقع الدونية النفسية - الاجتماعية.

وبفعل تربيتها العقائدية - المذهبية، التي تلزمها بتقليد من هو أعلم منها، وعادة ما يكون رجل الدين هو الشخص الأعلّم؛ وبفعل شعورها بالدونية الاجتماعية نتيجة خضوعها للطبقات الاجتماعية الأعلى، من الذين أنعم الله عليهم بالثروة (اتولد عندها شعور مركّب من الدونية النفسية - الاجتماعية - الدينية - الطبقية، تحوّل إلى قيد نفسي - اجتماعي أدى بها إلى أن تصبح منصاعة/ منقادّة إلى من هو أكثر منها غنى) (رب لقمة العيش، بمفهوم الهيمنة الاقتصادية)، وانصياعها إلى من هو أكثر منها علماً وثقافة (الدونية العلمية)، وإلزامها دينياً بتقليد المجتهد/ رجل الدين، فكان من سلسلة الواجبات التي على الطبقة المسحوقة أن تنقاد إلى أوامرها أن ثبتت في لا وعي الشيعة المسحوق أن يكون منقاداً - بشكل أساسي - إلى زعيمين لا مردّ لأوامرهما، وهما: الزعيم السياسي، والزعيم الديني.

- أما السمة الثانية: فهي مكتسبة في لا وعي الشيعة المسحوق من وجود طبقة مالكة للأرض استطاعت أن تحسّن وضعها التعليمي بسبب من غناها وقدرتها على دفع أجور المعلمين، فتصبح - في مثل هذا الواقع - مالكة لقوة الاقتصاد وقوة الأعلمية. فهي لمثل هذه الأسباب شكّلت، بالمعنى النفسي - الاجتماعي في المجتمعات المتخلفة، نموذجاً ينال احترام الآخرين من القاصرين اقتصادياً وثقافياً من أبناء هذا المجتمع.

جاء الاعتراف الفرنسي بالمذهب الشيعي كلمةً إسلامية، حتى ولو كان اعترافاً نظرياً، ليفتح الأبواب أمام الطبقات المالكة لتؤدي دوراً سياسياً في الجمهورية الجديدة؛ وكان أبناء الطبقات الكادحة عاجزين - لأسباب ذاتية وموضوعية - عن لعب أي دور مماثل، لكنها وإن كانت عاجزة سياسياً وثقافياً واقتصادياً إلا أنها أحست، نفسياً واجتماعياً، أنها أصبحت ذات قيمة بعد الاعتراف بالمذهب الشيعي، فهي على الأقل لم تعد ملاحقة أو مضطهدة بسبب انتمائها المذهبي، لأن الشيعة يشعر لأول مرة في حياته - أنه غير مضطر لأن يمارس التقية في سبيل الحفاظ على مذهبه من الاضطهاد والملاحقة. وكأني بموقف الشيعة، مهما كان انتماءه الطبقي، في مثل تلك اللحظة أنه حقق نصراً مؤزراً لأن كل التضحيات التي قدمها آباؤه وأجداده منذ مئات السنين لم تذهب هدراً، فهي هو الاعتراف بالمذهب يعيد للشيعة ثقته بمذهبه، ويعيد علاقته بثقافته التي تربي عليها أشد متانة من قبل،

فهو يكفيه - منذ اللحظة التي أعلن فيها الاعتراف بالمذهب- أنه يعيش من دون قلق أو خوف على نفسه وعلى مذهبه.

بناءً عليه، كان العقد النفسي- الاجتماعي- السياسي بين الطبقات المالكة/المستغلة التي وصلت إلى كراسي السلطة باسم المذهب الشيعي، وبين جماهير الشيعة الشعبية، قائماً على ما يلي:

- حققت الطبقات المالكة ما تصبو إليه من هدف الوصول إلى السلطة، وأصبح من أهم همومها في المراحل اللاحقة أن تعمل في سبيل تقوية مواقعها السياسية- الاجتماعية؛ وكحد أدنى أن تحمي مصالحها مستندة إلى أنها تمثل- في السلطة- أبناء ملتها من الفقراء.

- أما الطبقات الفقيرة فأخذت تشعر أن لها سقفاً نفسياً (مذهبياً وليس طبقياً) في السلطة، وكانت تحسب أنه يشكل حماية لها وسنداً تركز إليه في الدفاع عنها ضد أي مصدر للاضطهاد المذهبي، وهي التي - طالما- عانت منه كثيراً وما زالت تعاني من عقدها التاريخية : فمنهم من استمرت عنده عقدة الاضطهاد لأنه عانى من مرارتها بشكل مباشر، ومنهم من سمع عنها الشيء الكثير وتربى على ما سمعه من المجتمع المحيط به.

كان الرباط النفسي- الاجتماعي، القائم على قاعدة الارتباط الوجداني المذهبي، سبباً في نجاح العائلات المالكة للأرض في الوصول إلى السلطة بتأييد وحماس شديدين من أبناء الطبقات الشيعية العامة من أبناء جبل عامل، وهو يفسر السبب الذي حال دون وصول نخب المفكرين والأدباء لأنهم لا يمتلكون عامل القوة الاقتصادية/الثروة كعنصر جذب مهم للجائعين والمحتاجين والعاطلين عن العمل، فحاجتهم قد تُلغى بما يمكن أن يقدمه الأغنياء للفقراء من حسنات، أو بما يؤمنون للعاطلين عن العمل فرصة للعمل في أراضيهم، أو بما أصبحوا يمتلكون - بعد وصولهم للسلطة- من وعود في تأمين وظائف لهم في دوائر الدولة.

كانت حاجات المجتمع الشيعي ممثلة بلقمة العيش، وحماية الوضع المعنوي الناشئ، وهل يمكن أن تكبر طموحات مجتمع يتميز بالتخلف الثقافي والفكري والسياسي بأكثر من هذا ؟

أما الطبقات المالكة، وبعد وصولها إلى كراسي السلطة في عهد الانتداب الفرنسي، أصبح لها اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تتناسب مع المتغيرات الجديدة التي حصلت بعد الحرب العالمية الأولى، واتفاقية سايكس- بيكو، وظاهرة الانتداب السياسي - العسكري المباشر. فما هي تلك الاتجاهات التي ميّزت النخب الشيعية المالكة التي وصلت للسلطة؟

راحت سلطات الانتداب تنشئ المؤسسات الإدارية والسياسية لبناء الدولة الجديدة؛ وكان من أهم الاتجاهات التي كرّستها تلك السلطات في البناء السياسي للمؤسسات هو

واقع فرض الطائفية السياسية بحيث صيغَ في نصوص دستورية وقانونية؛ وكان من أهم النصوص، التي لها علاقة بهذا الموضوع، ما جاء في المادة التاسعة من الدستور الذي أُعلنَ في العام ١٩٢٦م، والتي أكدت على طائفية الحقوق في توزيع المواقع السياسية والوظائفية. وكذلك ما جاء في القرار ذي الرقم ٦٠ للعام ١٩٣٦م، الذي جاء ليكرّس الطائفية من خلال اعترافه بالأحوال الشخصية المستقلة لكل طائفة.

بناءً على نظام التسويات الطائفية، أصبح للشيعية ممثلون عنهم في تلك المؤسسات؛ وأخذت العائلات الشيعية المالكة - طوال عهد الانتداب - تعمل على احتكار تمثيل الطائفة في دوائرها؛ فتصارع أبناء مختلف العائلات فيما بينهم إلى أن استقرَّ النفوذ السياسي في أيدي نخبة محدودة منهم. ومن هذه النتائج اقتصر تمثيل الطائفة الشيعية على عدة عائلات من جبل عامل والبقاع وكسروان؛ أما العائلات التي وصلت لعضوية المجالس النيابية (السلطة التشريعية) انتخاباً من قبل الشعب، أو اختياراً من قبل سلطات الانتداب، أو مثلت الطائفة في الوزارات المتعاقبة (السلطة التنفيذية)، فهي: الأسعد، بيضون، الحسيني، حمادة، حيدر، الخليل، الزين، العبد الله، عسيران، الفضل<sup>(١)</sup>.

- عائلات الأسعد، حيدر، الفضل: احتلت كل منها المرتبة الأولى في تمثيل الطائفة الشيعية قبل مرحلة الاستقلال في المجالس النيابية، ونسبتها ١٣،٦٣٪.

- عائلات حمادة وعسيران: ونسبة تمثيل كل منها ١١،٣٦٪.

- عائلات الحسيني والزين: ونسبة تمثيل كل منها ٩،٠٩٪.

- عائلة بيضون ٦،٨١٪. والعبد الله ٤،٥٤٪.

أما ترتيب تمثيل العائلات في الحكومات (السلطة التنفيذية) فكان حسب النسب التالية:

- المرتبة الأولى: عائلة الحسيني ونسبة تمثيلها ٣٨،٨٤٪.

- المرتبة الثانية: عائلة حيدر ونسبة تمثيلها ٣١،٥٧٪.

- المرتبة الثالثة: عائلة الأسعد ونسبة تمثيلها ١٥،٧٨٪.

- المرتبة الرابعة: عائلة عسيران ونسبة تمثيلها ١٠،٥٢٪.

- وأخيراً: عائلة حمادة ونسبة تمثيلها ٥،٢٦٪.

وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه العائلات تنتمي إلى طبقة ملاك الأراضي<sup>(٢)</sup>.

ويُلاحظ أن طبقة السياسيين من العائلات المالكة كانت هي المستأثرة بالحكم طوال مرحلة عهد الانتداب، وقد استمرَّ أكثرها بعده. بينما لم تستطع النخب المثقفة، والتي وردت أسماؤها في هوامش سابقة من هذا البحث، أن تصل إلى أي موقع سياسي. والأمر ذاته

(١) راجع، الملحق الرقم ٦، المأخوذ عن البيانات الوزارية: م . س.

(٢) راجع الملحق الرقم ٦.

ينطبق على الزعامات الدينية، فهي قد غابت عن المسرح السياسي، بأشخاصها مباشرة أو بمن يتحدث من عائلاتهم.

تخلّت الزعامات الدينية عن شعاراتها الوحدية، وأخذت تدعو - في مجالسها الخاصة - إلى الحفاظ على الكيان اللبناني تحت شعارات العمل في سبيل حقوق الطائفة الشيعية، ومنها تأمين الخدمات للمناطق الشيعية، وخاصة جبل عامل. ولكن هذا الأمر لم يمنع حدوث صراعات بين الزعامات الدينية والزعامات السياسية من جهة، وحصول الصراعات بين الزعامات السياسية أنفسهم من جهة أخرى<sup>(١)</sup>.

إن قبول الشيعة للاتجاه السياسي الاستقلالي للبنان تحت الحماية الفرنسية لم يكن يمثل، تماماً، كل الاتجاهات الشيعية؛ فاستباقاً للمفاوضات اللبنانية - الفرنسية في العام ١٩٣٦م، وُجّهت من مناطق النبطية وبنت جبيل وصور برقيات إلى اللجنة الدائمة في جنيف، وكانت أكثرية موقعي البرقيات من الذين عُرفوا بتأييدهم ووقوفهم إلى جانب الدعوة القومية، أما البعض الآخر فممن لم تكن لهم علاقة بالنخب الممثلة للشيعة في مجلس النواب. ونُظّمت، أيضاً، تظاهرة في بنت جبيل، في ١٠ نيسان/ أبريل من العام ١٩٣٦م، رُفِعت فيها شعارات إلغاء الاحتكارات والإصرار على طلب الوحدة مع سوريا<sup>(٢)</sup>.

لم تكن حركة المعارضة ذات فعالية في إحداث تغيير على الوضع القائم، وإنما شهدت تلك المرحلة مزيداً من تركز الاتجاهات السياسية العاملة في داخل الكيان السياسي القائم.

فأين كانت تنصبّ الاهتمامات بدخول الشيعة إلى المؤسسات السياسية والإدارية؟

إن العودة إلى مناقشات النواب الشيعة للبيانات الوزارية - طوال مرحلة عهد الانتداب - تعطي وضوحاً ومؤشرات أساسية على نوعية الاتجاهات السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في تلك المرحلة. وبالعودة إلى محاضر جلسات مناقشة البيانات الوزارية وجدنا أن النواب الشيعة قد حصرُوا مناقشتهم في الجوانب التالية:

#### - في الحقوق الشيعية العامة:

إستناداً إلى ما اعترف به دستور العام ١٩٢٦م من حقوق للطوائف، طالب النواب الشيعة، وساندهم آخرون من طوائف أخرى، بحقوق الطائفة الشيعية.

ففي مناقشة البيان الوزاري لحكومة بشارة الخوري، في ١٥/١/١٩٢٨م، احتج النائب يوسف الزين على عدم تمثيل الطائفة الشيعية بوزير؛ وانسحب النائب صبري حمادة من

(١) ذياب، حسن: تاريخ صور الاجتماعي (١٩٢٠ - ١٩٤٣): دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٨: ط ١: ص ص ١٨١ - ١٨٢.

(٢) شعيب، د. علي عبد المعم: م. س. ص ص ١٣٦ - ١٤٠.

الجلسة احتجاجاً على ذلك؛ كما طالب النائب عبد اللطيف الأسعد بتأمين العدالة وإعطاء الشيعة حقوقهم منعاً لزيادة الصراخ والتظلم<sup>(١)</sup>.

وفي مناقشة البيان الوزاري لحكومة خير الدين الأحدب، في ١١/٩/١٩٣٧م، أكد  
النائب أحمد الأسعد على الطلب من الحكومة بتطبيق العدالة بين الطوائف والمناطق أساساً  
لأعمالها<sup>(٢)</sup>.

أما في وزارة ١٩٣٩/١/٢٤م فقد ذكر النائب رشيد بيضون ببادرة نواب الشيعة، التي حصلت في كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٩٣٧م، عندما انسحبوا من الجلسة احتجاجاً على تناسي حقوق الطائفة الشيعية على الرغم من تلقيهم عوداً كثيرة لم تُنفذ. وقد ذكر الوزارة بمضمون المادة السابعة من الدستور اللبناني، التي تنص على مساواة اللبنانيين بالحقوق والواجبات<sup>(٣)</sup>.

وتدعيماً لمواقف النواب الشيعة، فقد شدّ أزهرهم عدد من النواب من طوائف أخرى، كما فعل كل من النواب بترود وجراد وجورج زوين وخالد شهاب في أثناء مناقشتهم بيان وزارة ١٩٢٨/١/٥، فطالبوا الحكومة بالمحافظة على التوازن في تأمين حقوق مختلف الطوائف التي تتألف منها الأمة؛ كما طالبوا الحكومة بأن تنظر نظراً مشفوعاً بعناية خاصة إلى الطائفة الشيعية لأنها محرومة من حقوقها، وهي حقوق لا ينكرها عليها أحد، وإنما أضيف بحيف كبير، والأولى بالوزارة أن تُنيلها حقها وترفع الحيف عنها<sup>(٤)</sup>.

لم يكن مجلس النواب اللبناني المنبر الوحيد الذي كان الشيعة يرفعون منه أصواتهم للمطالبة بحقوقهم، وإنما كانت هناك منابر أخرى كمثل ما حصل في أثناء اجتماع عَقَدَ في كفر رمان، في ٢٤/٢/١٩٣٣م، والذي التقى فيه عدد من علماء الدين الشيعة في منزل النائب يوسف الزين، بحضور محافظ صيدا ومستشاري صور ومرجعيو الفرنسيين، وطلب فيه أولئك العلماء "محافظة على كرامة الشيعة" من المفوض السامي أن يزور رئيس محكمة التمييز الجعفري أسوة بما فعله تجاه علماء الدروز والسنة<sup>(٩)</sup>.

كانت مطالبة النواب الشيعة بحقوق طائفتهم تستند إلى التذكير بنصوص الدستور، التي تنص على واجب الدولة أن تؤمن العدالة بين الطوائف؛ وقد لخصوا مطالبهم بإسناد حقبة وزارية لنائب شيعي، وعلى الإصلاح في المناطق الشيعية، وعلى حفظ الحقوق المعنوية لرجال الدين الشيعة أسوة بغيرهم من رجال الدين في الطوائف الأخرى.

(١) راجع البيانات الوزارية (ج ١): م. م. : ص ص ١٠١ و ١٣١.

(۲) م . ن : ص ۸۸.

(٣) م. ن. : ص ص ١١٣ - ١١٤.

(٤) م. ن : ص ص ١١ - ١٢.

(٥) شعيب، د. على عبد المنعم: م. س: ص ١١٦.

## – على صعيد الإصلاح الإداري:

طالب النائب حسين الزين بإعادة النظر في الإصلاح الإداري لمنطقة جبل عامل، وذلك عبر توسيع الأقضية بإنشاء قضائي النبطية وتبني توفيراً لنفقات السفر على المواطنين، وكسباً لوقتهم<sup>(١)</sup>. كما ذكّر النائب فضل الفضل بضرورة تحويل ناحية النبطية إلى قائمية تلبية للحاجات التجارية<sup>(٢)</sup>.

وطالب النائب حسين الزين بتوسيع المحاكم، التي كانت تتبع لمراكز الأقضية، توفيراً لوقت المواطنين ونفقات سفرهم<sup>(٣)</sup>.

وبسبب الغبن اللاحق بالشعبة في ملاك الوظائف العامة، عدّد النائب حسين الزين، في جلسة مناقشة البيان الوزاري بتاريخ ١٩٢٧/٥/٥ م، واقع الحرمان اللاحق بالشعبة، وقد فصّل هذا الواقع كما يلي:

- حرمان الطائفة الشيعية من وجود أي مركز وظيفي لهم في مديريات الوزارات.
- حرمانها من الوظائف الرئيسة الكبرى.
- للشعبة مأمور واحد في وزارة المالية وبعض الجبابة، بينما ليس لهم أي محاسب من بين أحد عشر محاسباً في الوزارة.
- ليس لهم أي مركز في البوسطة/ البريد والتلغراف والدوائر العقارية والجمارك.
- للشعبة كاتب واحد في وزارة الأشغال العامة.
- ولهم موظف صغير في ملاك وزارة الزراعة في الملحقات.
- ليس لهم أي موظف في وزارتي الصحة والعدل.
- أما في الداخلية فللشعبة محافظ واحد، وبضعة أنفار في دائرة البوليس، وضابطان صغيران في دائرة الجندرية/ الدرك.

– للشعبة حاجبان إثنان بين حجاب الدولة الثلاثية، وكذلك بين الكتبة<sup>(٤)</sup>.

ومن داخل السياق نفسه فقد طالب النائب أحمد الأسعد في أثناء مناقشته للبيان الوزاري، في ١٩٣٧/١١/٩ م، بتطبيق مضمون المادة السادسة المكرّرة من المعاهدة اللبنانية-الفرنسية، التي تضمن حقوق كل طائفة بوظائف الدولة ومنافعها، وطالب بإعطاء الطائفة الشيعية حقها في الوظائف<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع الهيئات الوزارية (١م): م. س. ص ٤٦.

(٢) م. ن. ص ٤٩.

(٣) م. ن. ص ٤٦.

(٤) م. ن. ص ٦.

(٥) م. ن. ص ٨٨.

أما في موضوع الضرائب فقد طالب كل من النائبين يوسف الزين وفضل الفضل بإلغاء ضريبة الأعشار لتخفيف الأعباء عن كاهل الفلاحين<sup>(١)</sup>.

### - على صعيد الخدمات العامة:

استأثر، باهتمام نواب الشيعة، وخاصة من بينهم النائب أحمد الأسعد، غياب الخدمات العامة عن جبل عامل، وخاصة فيما يتعلق بمياه الشرب والطرق ومراكز الاصطياف وزراعة التبغ، وما يتعلق بهذه الزراعة من ضرورة التوزيع العادل للمساحات المرخصة<sup>(٢)</sup>. أما مشكلة التربة والتعليم، فقد استأثرت باهتمام أكثر من نائب شيعي، كما يظهر من خلال المناقشات؛ وقد طالب النائب يوسف الزين حكومة ١٩٢٩/١٠/٢٢م أن تهتم بالتعليم الرسمي لأسباب منها:

- كثرة عدد الأميين حيث "يوجد قرى كثيرة خالية من أحد يعرف القراءة والكتابة، وإذا حضر لهم تحرير يأخذونه لغير قرية".

- تطلب المدارس الخاصة رسوماً لا يستطيع القروي أن يتحملها<sup>(٣)</sup>.

أما النائب أحمد الأسعد فقد طالب، في أثناء مناقشة البيان الوزاري لحكومة ١٩٣٧/١١م، بإنشاء المدارس لأنها مفقودة، بينما الأمية متفشية في أنحاء الجنوب<sup>(٤)</sup>.

بالإضافة إلى حركة النواب الشيعة في داخل المجلس النيابي، قام الاجتماع الذي عُقد في كفرمان -وقد أشرنا إليه سابقاً- بالمطالبة بتحسين الخدمات لمناطقهم: مثل فتح الطرق، وزيادة عدد المدارس، وتعديل الضرائب، وزيادة عدد الوظائف للطائفة الشيعية<sup>(٥)</sup>.

هكذا جاءت الاتجاهات الإصلاحية عنواناً بارزاً ومتناسباً مع طبيعة المرحلة السياسية، التي كرّست المفهوم الطائفي -السياسي على مختلف المستويات؛ وأخذ هذا المفهوم يطبع المراحل اللاحقة بطابعه، شكلاً ومضموناً، فأنحصر الاهتمام بالمسائل القطرية ذات الطابع الإصلاحي المطلي على قاعدة حقوق الطوائف.

### ب- الواقع الثقافي والتعليمي للشيعة:

إذا حسبنا أن العام ١٨٨٢م كان منطلقاً باتجاه تحديث المفهوم التعليمي والتربوي في جبل عامل، لكانت مرحلة الانتداب، التي يفصلها عن ذلك التاريخ أربعة عقود تقريباً،

(١) م. ن. ص: ١٦ و ٤٩.

(٢) م. ن. ص: ٨٨.

(٣) م. ن. ص: ٤٦.

(٤) م. ن. ص: ٨٨.

(٥) شعيب، د. علي عبد النعم: م. ن. ص: ١١٣-١١٦.



بداية لانطلاقة عدد من المثقفين الشيعة. لذا، فقد زخرت هذه المرحلة بالنتاج الأدبي، الذي كثيراً ما تضمن نقداً للوضع الاجتماعي المزري، وكذلك للظلم اللاحق بالطبقات الاجتماعية الدنيا؛ كما تضمنت الدعوة إلى طلب العلم، ونشطت حركة الشعر الذي تناول المواضيع الوطنية: مثل الدعوة للوقوف في وجه الانتداب الفرنسي، والدعوة لنصرة القضية الفلسطينية، والتهجم على وعد بلفور... كما أنه تناول الواقع البرلماني.

كانت بداية العام ١٩٣٥م تمثل مرحلة التجديد، حيث جاء الإنتاج الأدبي مُتَّسماً بميزة الثورة على كل شيء في الأدب والاجتماع، فجاء النقد الاجتماعي لاذعاً في توجيهه، كما أنه يظهر الأسى على الشعب الفقير الذي تتجاذبه قوى الزعامة المتنافرة.

ترافقت هذه المرحلة مع أحداث سياسية تمتد جذورها إلى القومية والكرامة الوطنية، لذا جاء أدب تلك الفترة غنياً بالشعور القومي، الذي غذته قضية فلسطين؛ وجاء غنياً بالاعتزاز بالوطنية والانتساب إلى لبنان؛ وتناول بالنقد الوضع البرلماني من جراء الوعود الكثيرة التي يطلقها ممثلو الشعب في الوقت الذي يتعذر عليهم الوفاء بهذه العهود<sup>(١)</sup>.

إن المواقف التي كان يتخذها ممثلو الطائفة الشيعية في داخل المجلس، من مطالبة الدولة برفع الغبن السياسي والاجتماعي اللاحق بالطائفة، لتلقي ظاهرياً مع الحركة الأدبية والفكرية بمواقفها، ولكن الثغرة التي تفصل الموقفين كانت تتمثل بأن الحركة السياسية كانت تنطلق من موقع المصالح الانتخابية. أما الحركة الأدبية والفكرية، فكانت تنطلق من المعاناة الواقعية أو الفكرية الإنسانية.

وكان يميز الحركة الفكرية الإنسانية أنها كانت تفرق عن الحركة السياسية، في تلك المرحلة، بما أثارته من قضايا لها علاقة بالمصلحة القومية العربية بشكل عام، وبقضية فلسطين بشكل خاص؛ وبالقضايا الوطنية العامة، والمعاناة الشعبية الخاصة. وقد شكّل هذا الجانب النواة التي تعمّقت - فيما بعد - في الوجدان الشعبي للشيعية في المراحل اللاحقة.

إن تعميق الوجدان القومي والوطني عند القاعدة الشعبية، المشدودة إلى الأجواء السياسية الطائفية والمطلبية الفتوية، لم يكن يتم بشكل سريع بسبب انتشار الأمية التي شكّلت عائقاً مهماً في وجه الحركة الأدبية والفكرية والاجتماعية، وأسهمت في إبطاء عملية التحول والتغيير على شتى الصعد القومية والوطنية.

كانت مشكلة الأمية المتفشية في الأوساط الشعبية منظورة من قبل زعماء الشيعة؛ وقد عيروا عن ذلك الواقع، بشكل مباشر، في مناقشتهم في داخل المجلس النيابي. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، وبأسلوب مكابر، حاول النائب حسين الزين أن يؤكد في معرض نفيه

(١) مكسي، د. محمد كاظم: م. ص. : ص ٢٤٨ - ٢٦٤.

لها عندما عبّر مدافعاً عن الشيعة قائلاً: " هناك مبدأ راسخ في أذهان الكثيرين أن الكفاءة مفقودة عند الشيعة، وهذا ظن بغير محله"<sup>(١)</sup>.

إن ما يعزّز القول بانتشار الأمية في الأوساط الشيعية- إضافة إلى أقوال زعمائهم في جلسات المجلس النيابي- الإحصائيات المتعلقة بالطلاب التي أجريت في مرحلة متقدمة من عمر الانتداب الفرنسي، أي في العام ١٩٣٩م.

إستناداً إلى تلك الإحصائيات يتبيّن أن نسبة الطلاب الشيعة إلى مجموع الطلاب اللبنانيين، في العام ١٩٣٩م، يبلغ أقل من ١٠ %، بينما نسبة السكان الشيعة - حسب إحصاء العام ١٩٣٢م- إلى سكان لبنان تبلغ ١٩,٦٣%. أما نسبة الطلاب المسلمين، على شتى مذاهبهم، فهي ٢٧,٢٥ % إلى مجموع طلاب لبنان؛ بينما بلغت نسبة الطلاب المسيحيين ٧١,٢٧ %؛ وللمقارنة نجد أن نسبة الطلاب المسيحيين إلى مجموع سكان لبنان بلغت ١٣,١٨ %، بينما لم تتجاوز نسبة الطلاب المسلمين الـ ٥,٠٤ %.

فالطلاب الشيعة، نسبة إلى سكان لبنان، لم يتجاوزوا الـ ٢,٠٢ %، وإلى عدد السكان الشيعة بلغت نسبتهم ١٠,٣٣ %، وإلى طلاب لبنان بلغت النسبة ١١,١٣ %<sup>(٢)</sup>.

وتأكيداً لصحة ما يُقال عن انتشار الأمية في الأوساط الشيعية، جاء في تقرير للمفوضية

(١) راجع البيانات الوزارية (١م): م . س : ص ٦.

(٢) - سكان لبنان حسب إحصاء العام ١٩٣٢م:

الطائفة	العدد	النسبة المئوية
- المسيحيون	٣٩٢٥٤٤	%٤٩,٩٧
- المسلمون	٣٨٣١٨٠	%٤٨,٧٧
الأقليات	٩٨١٩	%١,٢٥
المجموع	٧٨٥٥٤٣	%١٠٠

أما عدد السكان الشيعة فقد بلغ ١٥٤٨٠٨ نسمة أي ما يعادل الـ ٤٠,٢٥ % من مجموع المسلمين.

- راجع: فارس، هاني: الرعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث: الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٨٠: د. ط: ص ١٤٥.

- عدد طلاب لبنان حسب إحصاء العام ١٩٣٩م:

عدد الطلاب المسيحيين	١٠٣٥٥٤	%٧١,٢٧
عدد الطلاب المسلمين	٣٩٦٠٢	%٢٧,٢٥

أما الطلاب الشيعة فيبلغ عددهم:  $(٤٠,٢٥ \times ٣٩٦٠٢) \div ١٠٠ = ١٥٩٣٩$  طالباً، فتكون نسبتهم إلى مجموع طلاب لبنان ١٠,٩٧ %.

- راجع، هاني فارس: م . ن . ص ص ١٤٨-١٤٩.

إذا حسبنا أن الإحصائيات المذكورة صادقة، والأرجح أنها صادقة لبعدها عن الحلفيات السياسية؛ وإذا كان ما يُقال عن وجود تضليل في إحصائيات السكان- لأسباب سياسية- فإن نسبة الطلاب الشيعة إلى عدد سكان الشيعة مستند حكماً عن ١٠,٣٣ %، للأسباب التالية:

- كان عدد السكان الشيعة الفعلي في العام ١٩٣٢م أقل مما هو بالفعل، لكنه كان إحصاءً سياسياً.

- لا بد من أن عدد السكان الشيعة قد ازداد ما بين العامين ١٩٣٢م- عام الإحصاء السكان- والعام ١٩٣٩م- عام الإحصاء

الاطلاعي.

الفرنسية في بيروت مرفوع إلى عصبة الأمم المتحدة في جنيف، أن نسبة الأميين في لبنان من خلال إحصاء أجري في العام ١٩٣٣م بلغت ٤٥ % بين السكان البالغين بينهم ٣٨% عند الذكور و ٧١ % عند الإناث. وقد توزعت النسب عند الطوائف على الشكل التالي: ٨٣% عند الشيعة، ٦٦ % عند السنة، ٤٨ % عند الموارنة، ٣٩ % عند الكاثوليك؛ فعند مسيحيي جبل لبنان أقل نسبة من الأميين<sup>(١)</sup>.

كان وجود المدارس في جبل عامل إسماعلياً من دون مضمون، من حيث كفاءة المدرسين وقتلتهم بالنسبة لعدد التلاميذ، إذ كان يشرف مدرس واحد، أحياناً، وفي غرفة واحدة، على أكثر من صف واحد<sup>(٢)</sup>.

إذا حسبنا أن الإحصاءات الطلابية، في تلك المرحلة، لم تتجاوز مرحلة التعليم الثانوي، بالإضافة إلى قلة المدارس في القرى، لاستطعنا أن نفترض، في ظل انتشار الأمية وندرة الاختصاص، أن المجتمع العاملي حتى ذلك التاريخ لم يكن قد تحول حتى في جزء قليل منه إلى صف المجتمع المثقف.

لكن النخب المثقفة، من رجال دين ودينيا، اتجهت - في أثناء فترة الانتداب الفرنسي، إلى تأسيس المنتديات والجمعيات الثقافية بشكل ملفت للنظر قياساً إلى انعدام هذا النشاط في أثناء الاحتلال العثماني، بحيث إن جبل عامل لم يعرف سوى جمعيتين إحداهما سنية<sup>(٣)</sup>. أما بعد الانتداب فتأسست أكثر من خمس عشرة جمعية منذ العام ١٩٢١م حتى العام ١٩٤٢م؛ ويلفت النظر أن بعض الزعماء الشيعة التقليديين قد انخرطوا - في أواخر عهد الانتداب - في تأسيس جمعيات لها الطابع الخيري<sup>(٤)</sup>.

(١) شعيب، د. علي عبد النعم: م. س. ص: ٣٧.

(٢) م. ن. ص: ٣٨.

(٣) الجمعيات التي أنشئت في أواخر العهد العثماني، هي: جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية التي تأسست في البطية في العام ١٨٩٩م - ١٣١٧هـ؛ وجمعية العلماء التي تأسست في العام ١٩١٠م - ١٣٢٨هـ. (راجع، د. محمد كاظم مكي: م. س. ص: ٢١٢ - ٢١٣).

(٤) الجمعيات التي أنشئت في خلال عهد الانتداب الفرنسي، هي: جمعية العلماء العالميون (١٩٢٨م)، الجمعية الخيرية العاملية في صيدا (١٩٢١م)، الجمعية الخيرية العاملية الإسلامية (١٩٢٣م)، جمعية النهضة العاملية في البطية (١٩٢٧م)، جمعية النهضة المرجعونية (١٩٢٣م)، الجمعية الخيرية للشبيبة الإسلامية العاملية (١٩٢٨م)، جمعية الشبيبة العاملية النجفية (١٩٢٥م)، تأسست هذه الجمعية في العراق ثم أسست جمعية تابعة لها في لبنان باسم عصبة الأدب العاملي (١٩٣٥م)، جمعية النهضة العربية الهاشمية تأسست في الولايات المتحدة الأمريكية، الرابطة الأدبية العاملية (١٩٢٨م). (راجع، د. محمد كاظم مكي: م. س. ص: ٢١١ - ٢١٦).

جمعية نشر العلم: أسسها السيد عبد الحسين شرف الدين في العام (١٩٣٠م)، الرابطة الأدبية العاملية (١٩٢٨م)، جمعية صور الخيرية (مطلع الثلاثينات)، الجمعية الخيرية الإسلامية: أسسها كاظم الخليل في العام (١٩٣٨م)، جمعية المجلس الإسلامي العاملي الأعلى: أسسها أحمد الأسعد في البطية في العام (١٩٤٢م). (راجع، حسن دياب: م. س. ص: ٥٦).

كانت سائر هذه الجمعيات تعني بال عمران والتثقيف والتعليم على حد سواء، لأنها كانت مدفوعة برغبة الإصلاح والنهضة بمجتمع الجبل العامل الخامل، وإنقاذه من الجهل والفقر، يحركها الشعور بالحرمان في أرضها، والنهضة القائمة في المناطق القريية منها<sup>(١)</sup>.

بعد أن استعرضنا مجمل الواقع الشيعي واتجاهاته السياسية، في أثناء مرحلة الانتداب الفرنسي، أصبحت الصورة - بشكل موجز - كما يأتي:

من بعد أن رفض الشيعة وجود الانتداب الفرنسي في مراحل الأولى، وأيدوا الوحدة مع سوريا - باستثناء العديد من ملاك الأراضي الشيعة - انخرطوا، أخيراً، وبأكثريتهم الساحقة في مشروع بناء دولة لبنان الكبير، باستثناء قلة منهم بقيت رافضة، واستمرت بالتحريض ضد الانتداب داعمة، بذلك، فئات إسلامية أخرى كانت ما زالت تبدي المقاومة والرفض، مستندة إلى حركة المقاومة التي كانت لا تزال مستمرة في سوريا.

وتميز الموقف الشيعي، بأكثريته المطلقة، في المساهمة ببناء الدولة الجديدة، على قاعدة تأمين العدالة في أثناء تطبيق نظام الطائفية السياسية القائم، بدوره، على:

- احتكار العائلات التقليدية تمثيل الطائفة الشيعية في جميع مؤسسات الدولة السياسية والإدارية؛ وتحدّر الإشارة إلى أن عدد تلك العائلات لم يتجاوز العشر.

- الاعتراف بالمذهب الشيعي، كملة لها حقوقها في الدولة، أدّى إلى انخراط الشيعة في المطالبة بالمشاريع الإصلاحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة على قاعدة المساواة بالحقوق الطائفية، وشارك في الحركة المطالبة ممثلو الطائفة في المجالس النيابية بشكل أساسي، وكانت ترفدهم تحركات قليلة كان يقوم بها بعض رجال الدين الشيعة. واستنهضت، أيضاً، الحركة الشعبية، وبشكل محدود، للانخراط في الحركة المطالبة العامة، وكان محركها الأساسي بعض النخب المثقفة أولاً، وما أخذ يرسخ في أذهان تلك الجماهير من بدايات متواضعة في الوعي السياسي والاجتماعي ثانياً.

- أما الاتجاهات الأخرى، التي تمثلها نخب المثقفين، أو بعض النوى من المعارضين السياسيين للعائلات التقليدية، فكان تحركها غير فعّال لأنه كان يفتقد العمق الشيعي؛ لكن هذا لا ينفي أهمية تلك الاتجاهات كبذرة غرست وكان لا بد لها من أن تنمو وتكبر بمرور الزمن.

(١) مكسي، د. محمد كاظم: م. س. ص ٢١٦.

## ٧ - إستنتاجات الباب الثاني.

منذ تنازع المسلمون حول خلافة الرسول، ومنذ انتشار الإسلام إلى خارج الجزيرة العربية، ومنذ أن توسّعت الدولة الإسلامية في داخل مجتمعات غير عربية، شهد المجتمع العربي - الإسلامي انشطارات عديدة كانت تدور حول محورين إثنين: الديني والسياسي. أما المحور الديني فبرز من خلال مظاهر تمزق الإسلام إلى مذاهب وفرق، من أهمها المذهبين الرئيسين: السنة والشيعة.

أما المحور السياسي فقد تأثر بالانشطارات المذهبية والدينية من جهة، والانشطارات العرقية والقومية من جهة أخرى.

فالانشطارات المذهبية أدّت إلى أن يستلم المذهب الأقوى قيادة السلطة السياسية، أو كانت السلطات السياسية، في أحيان كثيرة، تتخذ لنفسها مذهباً يتفق مع مذهب الأكثرية الإسلامية لكي تستقوي به في داخل السلطة. فكان المذهب السني - في معظم المحطات التاريخية - هو المذهب الحاكم، بينما كان المذهب الشيعي، على العكس منه، يلعب، في معظم الأحيان دوره في موقع المعارضة الدينية والسياسية.

أما الانشطارات العرقية والقومية فقد أخذت تظهر بعد أن اتّخذ الخلفاء العباسيون من الفرس - وبعدهم الأتراك - حلفاء لتدعيم موقعهم في المعارضة ثم في السلطة. فمنذ ذلك التاريخ انشطرت الدولة الإسلامية - بعد أن استفحل الصراع العرقي تارة والمذهبي تارة أخرى - إلى دويلات متعددة متصارعة متناحرة.

إنعكست الآثار التاريخية: التمزق المذهبي والسياسي، على الوضع اللبناني، بإماراته المتعددة، وكان قد خضع تارة أو أخضع تارة أخرى لحكم الدويلات المتناحرة. وإنه - هو بالذات - وبعد أن توحدت الدولة الإسلامية تحت ظل الحكم التركي - العثماني بقي يعيش تحت ظل حكم الإمارات والأمراء المقاطعيين الخاضعين، بدورهم، لسلطة الوالي التركي. فنتج عن تمزق لبنان إلى إمارات سلسلة من الحروب والمعارك الدموية لم تنته، في يوم من الأيام، إلى مصلحة دائمة لأي إمارة منها، وإنما كانت الواحدة منها تستنزف طاقات الأخرى فيأتي الوالي العثماني ليعيش هائلاً على أصوات قرعة السلاح المشحوذ من طرف محلي في وجه طرف محلي آخر، لكي يأخذ حصته من الضرائب المفروضة على رقاب الطبقات المنتجة، من مزارعين وفلاحين، تلك التي كانت - باستمرار تدفع الثمن من كرامتها وعرقها ودمها.

وعلى قاعدة التشردم السياسي والمذهبي عاش الشيعة في لبنان في أتون الاضطهاد والملاحقة الدائمين، بالإضافة إلى منعهم من ممارسة حقوقهم الدينية على قاعدة المذهب الشيعي. وبدورهم، كان شيعة لبنان، وبدافع من عقائدهم الدينية والسياسية، في موقع المعارضة الدائم، كانوا يلجأون تارة إلى اتباع مبدأ التقية خوفاً من الملاحقة والاضطهاد، وتارة أخرى إلى الظهور في العلن وإثارة الانتفاضات في وجه السلطات الحاكمة. واستمر شيعة لبنان على هذا المتوال حتى إنهم لم يسلموا من زعمائهم الذين مارسوا عليهم أقسى أنواع الاضطهاد الاجتماعي في مراحل ما يُسمى بالكيانات الإقطاعية الذاتية وما قبلها. وكانت أساليب الاضطهاد المقاطعي الشيعي تُمارس تحت سمع وبصر علماء الدين الشيعة وصمت مطبق منهم. ولم يكن لهذا الموقف من تفسير، فإذا كانت التقية مطلوبة لاتقاء شر الخصوم المذهبيين، فما هو السبب الذي لأجله امتنع فيه علماء الدين الشيعة من قول كلمة حق في وجه حاكم شيعي ظالم؟ فهل كان السبب يقبع من وراء إعطاء الأولوية لحفظ المذهب من اعتداءات الخصوم الخارجيين؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلا نحسب نحن أن هذه هي الحقيقة، لأنه لو كان هذا هو السبب الحقيقي، لماذا كانت عائلة شيعية إقطاعية تستأصل شأفة عائلة شيعية أخرى، ولم توفر حتى أرواح شيوخها ونسائها وأطفالها.

ولم يكن صمت علماء الدين الشيعة عن اضطهاد أبناء طائفتهم هو الصمت الخير الوحيد، بل كان هناك صمت آخر هو صمت أولئك الرعايا/الضحايا أنفسهم عندما كانوا يقدمون أنفسهم وأموالهم وأرواحهم قرايين في سبيل الدفاع عن هذه أو تلك من عائلات زعمائهم المقاطعيين، وكانوا يفعلون الشيء ذاته عندما كانوا يقدمون كل شيء في سبيل انتفاضات كان يقوم بها أولئك الزعماء لتدعيم مواقعهم الذاتية السياسية والاقتصادية.

يُولّد الانغلاق المذهبي، بمصادره الغيبية والروحية، ثقافة شعبية تعصبية، وخاصة في المجتمعات المتخلفة؛ وهذه بدورها تؤدي إلى المزيد من الانغلاق. فالنسق الثقافي المذهبي - بشكل عام - هونسق مغلق لأنه أحادي الجانب والمصدر؛ ولأن مجتمع المقاطعات في جبل عامل، في تلك المحطة التاريخية، كان مُغلَقاً إزاء غيره من المجتمعات الأخرى المتصارعة باستمرار، مما يمنعها من الاحتكاك الإيجابي فيزيدها انغلاقاً ثقافياً.

ولأن الثقافة الدينية لا تلتزم بنظرية الصراع بين الطبقات: فالفقر والغنى - باستثناء شو اذاقهما - مردهما إلى نظرية النعمة الإلهية قاعدة أساسية، فالفقر والغنى هما من عند الله؛ ولأن الشيعة كانوا يعيشون في هواجس الخطر الدائم والداهم، نحسب أننا قد نجد تفسيراً لصمت علماء الدين الشيعة عن الاضطهاد الاجتماعي الذي كان يمارسه المقاطعيون الشيعة بحق رعاياهم من الشيعة أنفسهم.

لقد عُدَّتْ نهاية الحكم العثماني بداية مرحلة جديدة، ومختلفة تماماً عن المراحل التي سبقتها، فمع أواخر هذا العهد أخذت الاتجاهات الوطنية والقومية تتمظهر - حسب ما يعتقد المسلمون - على حساب تغييب الخلافة الإسلامية ووحدها.

إن تسارع الأحداث الدولية: الصراع الدولي - العثماني، وأطماع الدول الغربية في بلادنا لأسباب اقتصادية وسياسية استراتيجية، لم تدع للاتجاهات السياسية القومية- المولودة حديثاً - أن تأخذ قسطها الكافي من النضج والتطبيع وجمع الإمكانات في سبيل مواجهة ما يُخَطِّطُ للمنطقة من مشاريع مدعومة بقوى كبرى خرجت، لتوها، منتصرة على الدولة العثمانية، التي حكمت بلادنا باسم الإسلام لأكثر من أربعماية سنة تقريباً.

جاءت نهاية الحكم العثماني وكأنه الحلم الذي انبهرت به طلائع النخب السياسية والثقافية العربية؛ وشكّل عرساً حقيقياً للجماهير الواسعة في المنطقة العربية، والسبب شدة الظلم والاضطهاد الذي كان يمارس على رقابها من قبل السياط العثمانية تارة ومن زعمائها المحليين تارة أخرى، ففعل التغيير الجديد يحمل الأمل بالخلاص، بل يكفي تلك الجماهير المسحوقة أنها تخلّصت من كابوس مزعج ومخيف. كانت الفرحة عارمة والآمال كبيرة في مستقبل يُبنى على أنقاض الاستعباد والظلم والجوع وأعواد المشاق. وكانت تلك الفرحة معادلة لفرحة الخلاص من الجوع حتى الموت، والخلاص من الموت نفسه الذي كان ملازماً للوجود التركي من على مشائقه المنصوبة.

وكانت الآمال كبيرة، ولكن الآمال لا تتحقق بمجرد الحلم، فتحقيق الآمال مرتبط بالوعي السياسي والثقافي والاجتماعي أولاً، وبوجود مشروع فكري- سياسي- اجتماعي اقتصادي يمثل وحدة الشعب في آماله وأحلامه ومصالحه. لكن مثل هذا المشروع كان غائباً، حتى وإن وُجِدَت مشاريع وحدوية فإنما كانت جنيئاً لم يكتمل نموه بعد، ولا يحمل الاطمئنان، في محتواه الفكري، لشئ الأطراف والتجمعات، بانتماءاتها الإقليمية والدينية.

ففي ظل غياب أي مشروع توحيدى نابع من مصالح شعوب المنطقة ويمثل مصالحهم، جاء الانتداب الفرنسي والبريطاني بمشاريعه الجاهزة، فاستطاع من خلالها أن يفرض نفسه بديلاً للعهد العثماني البائد. ولهذا لم يصمد الداعون للقومية من خلال مشروعهم الوحدوي، غير المكتمل، في وجه التيارات العديدة التي خلقتها الانتداب الأجنبي، والتي انجرفت وراء خططه، مُنفِذَةً لرغباته التي تستجيب في أكثر جوانبها لمصالحها الفتوية.

وكان انعكاس نجاح مشروع الانتداب التفتيتي، على الصعيد القومي، واضحاً في لبنان بشكل خاص، للأسباب التي تميزه عن غيره من الأقطار العربية الأخرى، ومن تلك المميزات: التعددية الطائفية التي ازدادت حدةً بعد ضمّ مناطق أخرى إلى جبل لبنان، لأن تلك المناطق كانت ذات أكثرية إسلامية.

لم يُكْتَب النجاح للدعوات الوحدية مع سوريا، التي كان من دعاها أكثرية إسلامية وأقلية مسيحية ضئيلة، لأنها لم تكن تُعبّر عن مصلحة وحدوية حقيقية تطمئن لها كل الطوائف، إذ كانت تحمل ثوابت إسلامية لن يطمئن المسيحيون إليها. وفي خضمّ معركة الثوابت المسيحية التي وُضِعَتْ في مواجهة الثوابت الإسلامية، اتخذت الاتجاهات السياسية - في ذلك الحين - أبعاداً طائفية أعطت الغلبة، في أي حوار بين الطرفين للمنطق السياسي - الطائفي والقطري.

لم ينحصر الصراع السياسي المسيحي - الإسلامي بين طرفين دينين، لأنه لم يسع أي منهما لتكتيل المذاهب التي تنتمي إلى دين واحد في كتلة واحدة؛ وإنما كان يحصل على هامش الصراع المسيحي - الإسلامي صراعات مذهبية بحيث أخذ كل مذهب يعمل جاهداً لتحقيق مصالحه الفئوية، آنذا تحول المسيحيون إلى طوائف - سياسية متعددة، وكذلك فعل المسلمون.

أما الشيعة فتحوّلوا إلى مذهب سياسي - طائفي، كما فعل غيرهم، وأخذوا يطالبون بالمساواة والعدالة على قاعدة الاعتراف بحقوقهم. وما أخذ يُميّز وضعهم أنهم أصبحوا ينعمون بالاعتراف بهم - لأول مرة - كمذهب رسمي بعد أن حُرِّموا منه لمئات السنين.

فبعد أن زال الاضطهاد المذهبي عن كاهل الشيعة أخذوا يخوضون معركة ضد الاضطهاد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وكأن الاضطهاد المذهبي كان سحناً حديدياً يحول بينهم وبين التفرغ للمعركة السياسية - الاجتماعية؛ وعندما أزيل ذلك لكابوس عن كاهلهم فتفتحت أعينهم وآذانهم وعقولهم إلى أن هناك كثيراً من القضايا الحياتية، مادية وفكرية، تستأهل النضال في سبيلها.

عُدَّت مرحلة الانتداب الفرنسي مرحلة البداية في تكوين الطائفية - السياسية للشيعة دون غيرهم من الطوائف اللبنانية الأخرى، لأن تلك الطوائف كانت تمارس حقوقها السياسية، بشكل أو بآخر، لأن الدولة العثمانية كانت تعترف لهم بتلك الحقوق.

إن الذي خاض معركة التكوين الطائفي - السياسي للشيعة هي تلك النخبة الاقتصادية من أبناء العائلات التقليدية، وتأثير ضئيل من رجال الدين الشيعة، الذين كان معظمهم يعمل تحت ظل الزعامات السياسية التقليدية وتأثيرها؛ وإذا ما حاول السياسيون التقرب من رجال الدين فإنما الهدف كان تقوية مواقعهم السياسية.

أما من كان منادياً لسلطة التقليديين واتجاهاتهم السياسية، فكانت بعض النخب من المثقفين وطلاب المراكز السياسية الذين يتمتعون بفعالية ومقدرة وإمكانات المواجهة. ولكن أصحاب الاتجاهات الفكرية الوطنية والقومية كانوا بذرة قد غرست لتنمو - فيما بعد - من حيث نوعية اتجاهاتها من جهة، ونوعية المؤيدين لها وعددهم من جهة أخرى.



# الملحق

## (الملحق الرقم ١)

### الأئمة الاثنا عشر عند الشيعة الإثني عشرية

١) علي بن أبي طالب: (٢٣ ق.هـ - ٤٠ هـ = ٦٠٠ - ٦٦١ م).
٢) الحسن بن علي: (٣ - ٥٠ هـ = ٦٢٤ - ٦٧٠ م).
٣) الحسين بن علي: (٤ - ٦١ هـ = ٦٢٥ - ٦٨٠ م). نشأت، بعد استشهاده، الفرقة الكيسانية التي لا تحصر الإمامة بأبناء علي من فاطمة، ولذلك اعتقدوا أن الإمامة انتقلت إلى محمد بن الحنفية؛ وهو ابن لعلي من غير زوجته فاطمة.
٤) علي بن الحسين (زين العابدين): (٣٨ - ٩٤ هـ = ٦٥٨ - ٧١٢ م).
٥) محمد الباقر: (٥٧ - ١١٤ هـ = ٦٧٦ - ٧٣٢ م). نشأت الفرقة الزيدية التي تعتقد بإمامة زيد بدلاً عن أخيه محمد الباقر.
٦) جعفر الصادق: (٨٠ - ١٤٨ هـ = ٦٩٩ - ٧٦٥ م). تأسست الدولة العباسية في العام ١٣٢ هـ.
٧) موسى الكاظم: (١٢٨ - ١٨٣ هـ = ٧٤٥ - ٧٩٩ م). إفتقرت الإسماعيلية عن الإثني عشرية لأنها اعتقدت بوجوب انتقال الإمامة إلى أبناء اسماعيل، الأخ الأكبر لموسى الكاظم.
٨) علي الرضا: (١٥٣ - ٢٠٣ هـ = ٧٧٠ - ٨١٨ م). يُظن أنه مات مسموماً بعد أن عينه المأمون خليفة له.
٩) محمد الجواد: (١٩٥ - ٢٢٠ هـ = ٨١١ - ٨٣٥ م).
١٠) علي الهادي: (٢١٤ - ٢٥٤ هـ = ٨٢٩ - ٨٦٨ م).
١١) الحسن العسكري: (٢٣١ - ٢٦٠ هـ = ٨٤٦ - ٨٧٤ م).
١٢) محمد المهدي: (٢٥٦ - ٢٩٩ هـ = ٨٧٠ - ٩٩٩ م). اختفى وعمره خمس سنين.

## (الملحق الرقم ٢)

### تقسيم تاريخ جبل عامل السياسي

- ١) تاريخ جبل عامل القديم : يتدأ هجرة قبيلة "عاملة بن سبأ"؛ وينتهي في العام ١٥١٦م = ٩٢١هـ، بداية الخضوع لعهد الأتراك العثمانيين.
- ٢) تاريخ جبل عامل الوسيط : يتدأ مع العهد التركي، وينتهي مع بداية عهد المتصرفية في العام ١٨٦١م = ١٢٧٧هـ.
- ٣) تاريخ جبل عامل الحديث : يتدأ في العام ١٨٦١م، وينتهي في العام ١٩٤٣م = ١٣٦٢هـ، وهو تاريخ إعلان الميثاق الوطني بعد إعلان استقلال لبنان.

\*\*\*\*\*

### جبل عامل والعهود الحاكمة في لبنان حسب الأدوار التاريخية

- أولاً : الدور القديم : (٦٣٥ - ١٥١٦م = ١٣ - ٩٢١هـ) :
- ١- لبنان في العهد الأموي : ٦٣٥ - ٧٥٠م = ١٣ - ١٣٢هـ.
  - ٢- لبنان في العهد العباسي : ٧٥٠ - ٨٧٠م = ١٣٢ - ٢٥٦هـ. (الحكم المباشر).
  - ٣- لبنان تحت حكم الدويلات العباسية :
    - أ- الإمارة التنوخية : ٧٦٣ م = ١٤٥هـ.
    - ب- الدولة الطولونية : ٨٧٩ - ٩٠٢ م = ٢٦٥ - ٢٨٩هـ.
    - ج- القرامطة : ٩٠١ - ٩٠٥ م = ٢٨٨ - ٢٩٢هـ.
    - د- الدولة الأخشيدية : ٩٣٥ - ٩٦٩ م = ٣٢٣ - ٣٥٨هـ.
    - هـ- الدولة الحمدانية : ٩٦٧ م = ٣٥٦هـ.
    - و- الدولة الفاطمية : ٩٦٩ - ١٠٧٠ م = ٣٢٣ - ٤٦٢هـ.
    - ز- السلاجقة : ١٠٧٩ م = ٤٧١هـ.
  - ٤- العهد الصليبي : ١٠٩٨ - ١٢٦٠ م = ٤٩١ - ٦٥٨هـ.

## ٥- الدويلات في العهد الصليبي:

- أ- الأتابكة الأتراك: ١١٠٤ - ١١٥٤ م = ٤٩٧ - ٥٤٨ هـ.  
 ب- الدولة الزنكية: ١١٥٤ - ١١٧٤ م = ٥٤٨ - ٥٦٩ هـ.  
 ج- صلاح الدين الأيوبي: ١١٧٤ - ١١٩٣ م = ٥٦٩ - ٥٨٩ هـ.  
 د- الدولة الأيوبية: ١١٩٣ - ١٢٦٠ م = ٥٨٩ - ٦٥٧ هـ.  
 هـ- المماليك البحريون: ١٢٦٠ - ١٣٨٢ م = ٥٦٧ - ٧٨٤ هـ.  
 و- المماليك البرجيون: ١٣٨٢ - ١٥١٦ م = ٧٨٤ - ٩٢١ هـ.

\*\*\*\*\*

## الإمارات الإقطاعية اللبنانية في خلال القرن ١٥ م.

١) الإمارة التنوخية.	٦) أمراء بني سيفا في عكار.
٢) الإمارة العسافية في عكار.	٧) الإمارة المعنية في الشوف.
٣) مقدمة الموارنة في الشمال.	٨) الإمارة الشهابية في وادي التيم.
٤) المشايخ الحمادية الشيعية.	٩) مقدمة جزين الشيعية.
٥) أمراء بعلبك والبقاع.	١٠) إمارة بني بشار في الجنوب.

## خريطة التوزع الشيعي حتى القرن ١٥ م.

القرن ١٠ م	جبل عامل - الهرمل.
القرن ١١ م	جبل عامل - الهرمل - طرابلس.
القرن ١٣ م	جبل عامل - الهرمل - طرابلس - كسروان.
القرن ١٤ م	تشدد المماليك في ملاحقة الشيعة بعد الحروب الصليبية.
القرن ١٥ م	بداية الإمارات الإقطاعية في لبنان بعد الخضوع للعهد التركي - العثماني؛ فتمركز الشيعة في جبل عامل.

\*\*\*\*\*

## ثانياً: تاريخ جبل عامل الوسيط (١٥١٦ - ١٨٦١ م = ٩٢١ - ١٢٧٧ هـ).

١ - الإمارة المعنية (١٥١٦ - ١٦٩٧ م = ٩٢١ - ١١٠٨ هـ)	
الأمير فخر الدين الأول	(١٥١٦ - ١٥٤٤ م = ٩٢١ - ٩٥١ هـ)
الأمير قرقمـاز	(١٥٤٤ - ١٥٨٥ م = ٩٥١ - ٨٩٣ هـ)
الأمير فخر الدين الثاني	(١٥٩٠ - ١٦٣٤ م = ٨٩٨ - ١٠٤٣ هـ)
الأمير ملـحم	(١٦٣٧ - ١٦٥٨ م = ١٠٤٦ - ١٠٦٨ هـ)
الأمير أحمد	(١٦٦٤ - ١٦٩٧ م = ١٠٧٤ - ١١٠٨ هـ)

٢ - الإمارة الشهابية (١٦٩٧ - ١٨٤٢ م = ١٠٧٤ - ١٢٥٨ هـ)	
الأمير بشير الأول	(١٦٩٨ - ١٧٠٦ م = ١١٠٩ - ١١١٨ هـ)
الأمير حيدر	(١٧٠٦ - ١٧٢٩ م = ١١١٨ - ١١٤١ هـ)
الأمير ملـحم	(١٧٢٩ - ١٧٥٤ م = ١١٤١ - ١١٦٧ هـ)
الأميران أحمد ومنصور	(١٧٥٤ - ١٧٦٣ م = ١١٦٧ - ١١٧٦ هـ)
الأمير منصور	(١٧٥٤ - ١٧٧١ م = ١١٧٦ - ١١٨٥ هـ)
الأمير يوسف	(١٧٧١ - ١٧٨٨ م = ١١٨٥ - ١٢٠٢ هـ)
الأمير بشير الثاني	(١٧٨٨ - ١٨٤٠ م = ١٢٠٢ - ١٢٥٦ هـ)
الأمير بشير الثالث	(١٨٤٠ - ١٨٤٢ م = ١٢٥٦ - ١٢٥٨ هـ)
القائمقاميتان	(١٨٤٢ - ١٨٦١ م = ١٢٥٨ - ١٢٧٧ هـ)

\*\*\*\*\*

ثالثاً: تاريخ جبل عامل الحديث: (١٨٦١ - ١٩٤٣ م = ١٢٧٧ - ١٣٦٢ هـ)، وهو ما يمكن تسميته بالدور المخضرم، وفيه خضع لبنان للسيطرتين: العثمانية (١٨٦١ - ١٩١٨ م = ١٢٧٧ - ١٣٣٦ هـ).  
والفرنسية (١٩١٨ - ١٩٤٣ م = ١٣٣٦ - ١٣٦٢ هـ)<sup>(١)</sup>

(١) استخلصنا هذه التفسيرات من: مكّي، محمد علي: لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (٦٣٥ - ١٥١٦ م): دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٧٧: د. ط: (راجع الحواشي ص ٢٩١ - ٣٠٠).

## الملحق الرقم ٣ الأدوار التشريعية للمجالس النيابية، وأسماء ممثلي الشيعة فيها.

(المصدر: البيانات الوزارية: المجلد الثالث: ص ٢٠٠٥).

(١) أعضاء اللجنة الإدارية (١٩٢٠/٩/٢٢ - ١٩٢٢/٣/٨): وهم إبراهيم بك حيدر (مهندس زراعي - ملاك - بعلبك). - وحسين الزين (ملاك - النبطية).

(٢)

- توزيع أعضاء اللجنة الإدارية على الطوائف:

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	المجموع
٦	٢	٤	٣	١	١٦

٢- مجلس نواب لبنان الكبير (١٩٢٢/٥/٢٤ إلى ١٩٢٥/١/١٣):

- لواء لبنان الجنوبي: فضل الفضل - نجيب عسيران - يوسف الزين.

- لواء البقاع: أحمد الحسيني - إبراهيم حيدر.

- توزيع أعضاء المجلس على الطوائف:

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	دروز	أقليات	المجموع
١٠	٥	٦	٤	٢	١	١	٢٩

٣- المجلس النيابي للبنان الكبير (١٩٢٥/٧/١٣):

- الجنوب: نجيب عسيران - يوسف الزين - عبد اللطيف الأسعد.

- البقاع: صبحي حيدر - صبري حمادة.

٤- مجلس الشيوخ (١٩٢٥/٥/٢٤):

- الجنوب: حسين بك الزين (ملاك) - فضل بك الفضل (ملاك).

- البقاع: إبراهيم حيدر، عزل وعُيِّن بدلاً عنه أحمد الحسيني.

توزيع أعضاء مجلس الشيوخ على الطوائف:

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	دروز	أقليات	المجموع
٥	٣	٣	٢	١	١	١	١٦

## بعد اندماج مجلس النواب مع مجلس الشيوخ

الأعضاء المنتخبون	الأعضاء المعينون	الدور التشريعي.
<p>- الجنوب: نجيب عسيران - يوسف الزين - عبد اللطيف الأسعد.</p> <p>- البقاع: صبحي حيدر - صبري حمادة.</p>	<p>- أحمد الحسيني (كسروان). حسين الزين وفضل الفضل (النبطية).</p>	<p>الأول</p> <p>من ١٨/١٠/١٩٢٧م إلى ١٣/٥/١٩٢٩م.</p>
<p>- الجنوب: نجيب عسيران - يوسف الزين - عبد اللطيف الأسعد.</p> <p>- البقاع: إبراهيم حيدر - صبري حمادة.</p>	<p>- أحمد الحسيني - علي نصرت الأسعد - فضل الفضل.</p>	<p>الثاني</p> <p>من ١٥/٧/١٩٢٩م إلى ١٩/٥/١٩٣٢م</p>
<p>- الجنوب: نجيب عسيران - فضل الفضل (خلفه ابنه بعد وفاته).</p> <p>- البقاع: صبري حمادة.</p>	<p>- البقاع: إبراهيم حيدر.</p>	<p>الثالث</p> <p>من ٣٠/١/١٩٣٤م إلى ٢٤/٧/١٩٣٧م</p>
<p>- الجنوب: أحمد الأسعد - رشيد بيضون - كاظم الخليل - نجيب عسيران - يوسف الزين (جميعهم ملاكون).</p> <p>- البقاع: إبراهيم حيدر - صبري حمادة.</p> <p>- جبل لبنان: أحمد الحسيني.</p>	<p>- الجنوب: بهيج الفضل - علي العبدالله (ملاكون).</p> <p>- البقاع: الأمير رشيد حروفش (ملاك).</p>	<p>الرابع</p> <p>من ٢٦/١٠/١٩٣٧ إلى ٢١/٩/١٩٣٩م.</p>
<p>- الجنوب: عادل عسيران - رشيد بيضون - محمد الفضل - علي العبدالله - أحمد الأسعد - كاظم الخليل.</p> <p>- البقاع: صبري حمادة - إبراهيم حيدر.</p> <p>- جبل لبنان: أحمد الحسيني.</p> <p>- بيروت: محمد بيضون.</p>		<p>الخامس</p> <p>من ٢١/٩/١٩٤٣ إلى ٨/٧/١٩٤٧م.</p>

## الملحق الرقم (٤)

أسماء النواب الشيعة في أثناء عهد الانتداب،  
وعدد المرات التي مثل فيها كل منهم الطائفة الشيعية.

رقم	إسم النائب	رقم	رقم	إسم النائب	رقم
١	أحمد الأسعد	٢	١١	كاظم الخليل	٢
٢	عبد اللطيف الأسعد	٢	١٢	حسين الزين	١
٣	علي نصرت الأسعد	٢	١٣	يوسف الزين	٣
٤	رشيد بيضون	٢	١٤	علي العبدالله	٢
٥	محمد بيضون	١	١٥	عادل عسيران	١
٦	رشيد حرفوش	١	١٦	نجيب عسيران	٤
٧	أحمد الحسيني	٤	١٧	بهيج الفضل	٢
٨	صبري حماده	٥	١٨	فضل الفضل	٣
٩	إبراهيم حيدر	٥	١٩	محمد الفضل	١
١٠	صبحي حيدر	١			

\*\*\*\*\*

## الملحق الرقم (٥)

أسماء ممثلي الطائفة الشيعية في الوزارات اللبنانية  
في أثناء عهد الانتداب الفرنسي  
وعدد مرات التمثيل

رقم	إسم الوزير	رقم	رقم	إسم الوزير	رقم
١	أحمد الأسعد	٢	٥	إبراهيم حيدر	٤
٢	علي نصرت الأسعد	١	٦	صبحي حيدر	٢
٣	أحمد الحسيني	٧	٧	عادل عسيران	١
٤	صبري حماده	١	٨	فؤاد عسيران	١

## الملحق الرقم (٦).

نسب تمثيل العائلات الشيعية في المجالس النيابية والوزارات  
في أثناء عهد الانتداب الفرنسي.

رقم	إسم العائلة	مرات التمثيل في النيابة	النسبة %١٠٠	مرات التمثيل في الوزارة	النسبة %١٠٠
١	الأسعد	٦	١٣,٦٣	٣	١٥,٧٨
٢	بيضون	٣	٦,٨١		
٣	الحسيني	٤	٩,٠٩	٧	٣٨,٨٤
٤	حماده	٥	١١,٣٦	١	٥,٢٦
٥	حيدر	٦	١٣,٦٣	٦	٣١,٥٧
٦	الخليل	٢	٤,٥٤		
٧	الزوين	٤	٩,٠٩		
٨	العبدالله	٢	٤,٥٤		
٩	عسيران	٥	١١,٣٦	٢	١٠,٥٢
١٠	الفضل	٦	١٣,٦٣		
١١	حرفوش	١	٢,٢٧		
المجموع		٤٤	%١٠٠	١٩	%١٠٠

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*



# تحفته بالمصادر والمراجع

## (أ)

- الأمين، محسن: أعيان الشيعة (ج ١): دار التعارف: بيروت: ١٩٨٣: د. ط.
- أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي - الإسلامي: مركز الإنماء القومي: بيروت: ١٩٨٦: ط ١. (تعريب هاشم صالح).
- إيش، يوسف: الإمام والإمامة عند الشيعة: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط ١.
- ابن الاثير: الكامل في التاريخ (م ٥): دار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٨: ط ٣.
- أنطونيوس، جورج: يقظة العرب: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٦٦: ط ٢.

## (ب)

- البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق: دار الآفاق الجديدة: بيروت: ١٩٨٠: ط ٤.
- بولياك، أ.ن: الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان: دار المكشوف: بيروت: ١٩٤٨: ط ١: (تعريب عاطف كرم).

## (ج)

- الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- جب، هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٩: ط ٣: (تعريب د. إحسان عباس).
- جفّال، د. خليل: الشعبية والأدب: دار النضال: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.

## (ح)

- حنفي، د. حسن: الحركات الإسلامية في مصر: المؤسسة الإسلامية للنشر: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- الحسيني، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: دار القلم: بيروت: ١٩٧٨: ط ١.
- حقي، فيليب: لبنان في التاريخ: دار الثقافة: بيروت: ١٩٨٠: ط ١.
- تاريخ العرب: دار غندور: بيروت: ١٩٧٤: ط ٥.
- الحريري، سيد علي: الحروب الصليبية: دار التضامن: بيروت: ١٩٨٨: ط ١.
- حنا، عبد الله: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان: دار الأهالي: دمشق: ١٩٨٧: ط ١.

- حلاق، د. حسان: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر (١٩١٣-١٩٤٣): دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٨٥: د.ط.

#### (خ)

- الخميني: الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): دار القدس: بيروت: د.ت: د.ن.  
- نص الوصية السياسية الآلهية: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران: ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م: د.ط.  
- خليفة، د. عصام كمال: الحدود الجنوبية للبنان (بين نخب الطوائف والصراع الدولي ١٩٠٨-١٩٣٦): د.ن: بيروت: ١٩٨٥: د.ط.

#### (د)

- دروزة، محمد عزت: العرب والعروبة (ج٣): المكتبة العصرية: صيدا: ١٩٧٨: ط٢.

#### (ذ)

- ذياب، حسن: تاريخ صور الاجتماعي (١٩٢٠-١٩٤٣): دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٨: ط١

#### (ر)

- أبوريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: دارالمعرفة الجامعية: الاسكندرية: ١٩٨٠: د.ط.  
- رضا، أحمد: مجلة العرفان: مجلد ١٤.

#### (ز)

- الزين، علي: للبحث عن تاريخنا: د.ن: د.م: ١٩٧٣: د.ط.  
- العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٧: ط١.

#### (س)

- سليمان، محمد كامل: الأيديولوجية الشيعية في رثاء الحسين: دارالكتاب اللبناني: بيروت: ط١.  
- سويد، د. ياسين: التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارة (ج١): المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨٠: ط١.

- سليمان، حسن سلمان: "علاقة جبل عامل بالقوى المحلية في بلاد الشام الجنوبية ومصر" (٥٣ - ٦٥): مجلة الباحث (العدد ٢٠ و ٢١): بيروت.
- سعد، حسن محمد: جبل عامل والأتراك والفرنسيين (١٩١٤ - ١٩٢٠): دار الكاتب: بيروت: ١٩٨٥: ط ٢.
- السودا، يوسف: في سبيل الاستقلال (ج ١): د. ن.: بيروت: ١٩٦٧: د. ط.

### (ش)

- شرف الدين، عبد الحسين: المراجعيات: مؤسسة العرفان: بيروت: ١٩٨٠: ط ٢١.
- الشهرستاني: الملل والنحل (ج ١): دار صعب: بيروت: ١٩٨٦: د. ط.
- شعيب، د. علي عبد المنعم: مطالب جبل عامل (الوحدة والمساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠ - ١٩٣٦): المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- الشيخ علي، غسان: "السلطة السياسية في جبل عامل بعد سنة ١٩٢٠" (١٠١ - ١٠٨): مجلة الباحث: السنة الرابعة: (العددان ٢٠/٢١): (ص ١٠٢).

### (ص)

- آل صفا، محمد جابر: تاريخ جبل عامل: دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٨١: د. ط.
- الصليبي، د. كمال: منطلق تاريخ لبنان: بيروت: ١٩٧٩: ط ١.
- تاريخ لبنان الحديث: دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٧٨: ط ٤.

### (ض)

- ضيف، د. شوقي: العصر العباسي الأول: دار المعارف: القاهرة: ١٩٦٦: ط ٧.
- ضاهر، د. مسعود: الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعي: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٨: ط ١.
- الجندور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (١٦٩٧ - ١٨٦١ م): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط ٣.

### (ع)

- عبد الباقي، د. زيدان: علم الاجتماع الديني: مكتبة غريب: القاهرة: ١٩٨١: د. ط.
- العظم، د. صادق جلال: نقد الفكر الديني: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٢: ط ٥.
- عمارة، د. محمد: تيارات الفكر الإسلامي: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٥: د. ط.

## (ف)

- فخري، د. ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية: الدار المتحدة للنشر: بيروت: ١٩٧٩: (تعريب د. كمال اليازجي).
- فرحات، هاني: الثلاثي العاملي في عصر النهضة: الدار العالمية: بيروت: ١٩٨١: د. ط.
- فارس، هاني: التوعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث: الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٨٠: د. ط.

## (ق)

- قمي، حسن طباطبائي: "نص الفتوى التي أغضبت الخميني": مجلة الوطن العربي: باريس: العدد (٤٣ - ٥٦٩): تاريخ ١/٨/١٩٨٨.
- قربان، د. ملحم: تساريخ لبنان السياسي الحديث (ج ١): الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٧٨: د. ط: ص ١٧.
- قدورة، د. زاهية: الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٢: ط ١.
- قاسم، محمود عبد الرؤوف: الكشف عن الحقيقة الصوفية: دار الصحابة: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.

## (ك)

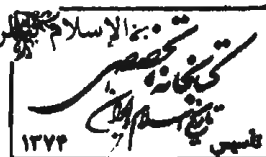
- كوثراني، د. وجيه: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠ - ١٩٢٠): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٢: ط ٣.

## (ل)

- الليثي، سميرة مختار: جهاد الشيعة: دار الجليل: بيروت: ١٩٧٨: ط ٢.
- لواساني، د. أحمد: نظرات جديدة في تاريخ الأدب: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط ٢.
- لونغريغ، ستيفن هـ. : تاريخ سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي: دار الحقيقة: بيروت: ١٩٧٨: ط ١: (تعريب بيار عقل).

## (م)

- مغنية، محمد جواد : تجارب محمد جواد مغنية: دار الجواد: بيروت: ١٩٨٠: ط ١.
- 



- الشيعية والحاكمون: دار الجواد: بيروت: ١٩٨١: ط ٥.
- المظفر، محمد رضا: عقائد الإمامية: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط ٤.
- مكّي، محمد علي: لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (٦٣٥ - ١٥١٦ م) : دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٧٧: ط ٥.
- مكّي، د. محمد كاظم: الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: دارالأندلس: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢.
- المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه: الدار الإسلامية للطباعة: بيروت: ١٩٨٨: ط ٢.
- مروّة، علي: التشيع بين جبل عامل وإيران: رياض الريس للنشر: لندن: ١٩٨٧: ط ٥.
- مذكور، د. إبراهيم: معجم العلوم الاجتماعية : الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٥: ط ٥.
- مراد، د. سعيد: الحركة الوحدوية في لبنان بين الحرين العالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٦): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- المارديني، زهير: الأستاذ (قصة حياة ميشيل عفلق): رياض الريس للكتب والنشر: لندن: ١٩٨٨: ط ٥.

## (و)

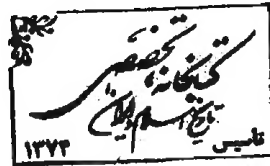
- وات، مونتغمري: الفكر السياسي الإسلامي: دار الخدّاة: بيروت: ١٩٨١: ط ١.
- (تعريب صبحي حديدي).
- الوائلي، د. أحمد: هوية التشيع: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٠: ط ١.

## الموسوعات والمعاجم

- مجموعة التشريع اللبناني(ج ١): القسم الأول: باب إحصاء وأحوال شخصية: قانون العائلة.
- مذكور، د. إبراهيم: معجم العلوم الاجتماعية : الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٥: ط ٥.
- الخوري، د. يوسف قرما : البيانات الوزارية ومناقشتها في مجلس النواب(١٩٢٦ - ١٩٨٤) (ج ٣): مؤسسة الدراسات اللبنانية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.

# الصحف والمجلات والدوريات العلمية

- مجلة العرفان: مجلد ١٤.
- مجلة الوطن العربي: باريس: العدد (٤٣ - ٥٦٩): تاريخ ١/٨/١٩٨٨.
- مجلة الباحث (العددان ٢٠ و ٢١): بيروت.





## هذا الكتاب

■ لم يأت البحث، مطلقاً، على أساس استثناء الطوائف اللبنانية الأخرى سوى لأسباب منهجية. وإنه ليس من خلفياته أن تكون هناك قناعة بالأسس الفكرية والسلوكات السياسية لمبقية الأطراف الطائفية أو حتى لأية واحدة منها. إنما جاء ليشكل حلقة من سلسلة أبحاث نرجو إتمامها تتناول بقية الطوائف والمذاهب التي انخرطت في الحرب اللبنانية من منطلقات دينية - مذهبية.

■ يعمل كل من التيارين [الشيعيين، المحافظ والمجند] لاستلام السلطة السياسية، لكن لكل منهما طريقه المختلف عن الآخر. فالتيار المحافظ يريد طريقاً مثالياً غيبياً إلى حد الاستحالة، أما التيار المجند فيريده واقعياً وعملياً ليُخرج العقيدة الشيعية من الطريق المستحيل، لكنه في الوقت الذي حاول فيه الخروج من نفق الاستحالة، من دون أن يعترف باستحالتها مباشرة بل مداورة، يقع أسير طريق وعر وصعب، إذ وقع في تناقض مع نظرية المعرفة الشيعية التقليدية أولاً، وأوقع الفكر الشيعي في استحالة جديدة ثانياً. فكيف حصل ذلك ؟

■ أما الشيعة فتحولوا إلى مذهب سياسي - طائفي، كما فعل غيرهم، وأخذوا يطالبون بالمساواة والعدالة على قاعدة الاعتراف بحقوقهم. وما أخذ يُميّز وضعهم أنهم أصبحوا يتمتعون بالاعتراف بهم - لأول مرة - كمذهب رسمي بعد أن حُرِّموا منه لثمانات السنين.

فبعد أن زال الاضطهاد المذهبي عن كاهل الشيعة أخذوا يخوضون معركة ضد الاضطهاد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وكان الاضطهاد المذهبي كان سجنًا حديدياً يحول بينهم وبين التفرغ للمعركة السياسية - الاجتماعية؛ وعندما أزيل ذلك الكابوس عن كاهلهم تفتحت أعينهم وأذانهم وعقولهم إلى أن هناك كثيراً من القضايا الحياتية، مادية وفكرية، تستأهل النضال في سبيلها.



卷之四

[illegible]

تاریخ



33